

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-SIXIÈME ANNÉE

LXXII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1911)

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

LE

CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

BOLOGNE, 6-11 AVRIL 1911

Les grands quotidiens ont décrit l'aspect extérieur du quatrième Congrès international de Philosophie, tenu à Bologne du 6 au 11 avril. Je n'y reviendrai pas. Je noterai seulement que S.M. le roi d'Italie, qui en avait accepté le haut patronage, s'y fit représenter à la séance inaugurale par S.A.R. le duc des Abruzzes. Il est incontestable que, depuis quelque temps, on s'aperçoit que ces idées philosophiques ne sont pas ou ne sont plus jeux de mandarins enfermés dans leur tour d'ivoire. Elles ont une importance sociale, et un retentissement social, comme elles sont l'expression de quelque chose de social, et de quelque chose de social dont l'importance semble beaucoup plus grande qu'on ne l'imaginait d'abord. Elles indiquent, elles contribuent parfois à diriger des mouvements d'idées et de sentiments dont les conséquences pratiques ne sont point négligeables [1]. L'intérêt porté au quatrième Congrès de Philosophie par l'autorité souveraine de la grande nation dont il était l'hôte était donc légitime, et ce fut une heureuse et intelligente initiative.

Ici, où la place est très limitée, je me bornerai précisément à indiquer les idées les plus générales qui me semblent se dégager des travaux du Congrès dans leur ensemble. Je négligerai donc les études de détail — souvent fort intéressantes — pour insister sur ce

1. Bien entendu, j'entends ici le mot « philosophie » dans un sens extrêmement général, qui est d'ailleurs le sens le plus usuel. C'est celui qu'on rencontre à chaque instant dans les littératures grecque et latine et dans les littératures modernes depuis la Renaissance, notamment au XVIIe et au XVIIIe siècle. Il est d'ailleurs à peu près impossible de le définir brièvement. Mais il suffit que tout le monde sache de quoi il s'agit.

qui m'a paru marquer les préoccupations les plus importantes de la plupart de ceux qui s'étaient réunis à Bologne.

Je dirai d'abord quelques mots de l'organisation des travaux du Congrès et des remarques qu'elle me paraît suggérer.

J'ai approuvé trop vivement ici même les dispositions du Congrès de Psychologie tenu en 1909 à Genève, pour qu'on ne s'attende pas à me voir vivement critiquer dans celui de Bologne les errements que j'avais déjà notés ailleurs à propos du précédent Congrès de Philosophie (Heidelberg, 1908). Je n'insisterais pas s'il ne s'agissait que d'une opinion personnelle : qu'il soit bien entendu que je ne rapporte pas ici mes seules remarques, mais bien l'écho d'observations entendues de tous ceux qui voudraient que les Congrès sacrifiassent davantage au travail qu'à l'apparat. Qu'il soit bien entendu aussi que je n'incrimine nullement les organisateurs du Congrès de Bologne. Ils ont obéi à la tradition des Congrès de Philosophie.

On peut se faire deux conceptions des congrès : ou bien le congrès vise surtout à réunir des gens qui ont envie de se connaître personnellement et de causer ensemble parce qu'ils connaissent déjà leurs travaux mutuels. Et alors la solution la plus élégante c'est — sans conférences générales ou spéciales — une réunion à une date fixe, dans un lieu déterminé, pendant une semaine, avec des comités de présentation bien organisés, et qui ne seront que des comités de présentation. Points d'autres discours que ceux de bienvenue. L'idéal serait peut-être celui qu'indiquait plaisamment M. Flournoy, l'éminent professeur de psychologie à l'Université de Genève : la location d'un hôtel où vivraient pendant une semaine tous les congressistes, se réunissant et conversant entre eux librement.

Ou bien les congrès visent à fournir les éléments d'une synthèse des travaux les plus importants, et qui sont à l'ordre du jour de l'actualité. Ce sont des réunions où l'on vient prendre connaissance et mettre au point les efforts des chercheurs dans une certaine période. Et alors il faut renoncer aux grandes séances d'apparat où, faute d'avoir pu réfléchir d'avance à ce que le conférencier vous apporte, la discussion est d'une joyeuse stérilité [1], et aux travaux

1. B. Croce répondit très justement lorsqu'il fut sollicité de discuter les idées que venait d'exposer Durkheim. « Il me faut le temps d'y réfléchir ». C'était la condamnation sans appel de toutes discussions de ce genre.

parallèles de sept ou huit sections où l'on discute dans diverses salles au même moment les choses qui pourraient vous intéresser le plus. Et je suis obligé de dire de suite que je ne parlerai ici que de ce que j'ai pu entendre, c'est-à-dire de ce qui a été fait, à certains moments dans la section de philosophie générale, et à d'autres, dans celle de logique et de théorie de la science. Certaines discussions sur le socialisme, la philosophie juridique, l'esthétique (où parlait un des plus grands esthéticiens contemporains, B. Croce) m'auraient intéressé vivement, comme elles intéresseraient les lecteurs de la Revue. Mais je n'ai pas le don d'ubiquité.

Que conviendrait-il alors de faire? A mon sens ce qu'on a fait au Congrès de Psychologie de Genève. Les sections parallèles sont supprimées. Le comité d'organisation choisit, l'année qui précède la réunion du Congrès ou même deux ans avant, un certain nombre de questions qu'il met à l'étude (par la voie des journaux et Revues dont sont forcés de lire, au moins quelques-unes, tous ceux qui travaillent dans les spécialités ressortissant du Congrès).

Ces questions sont désignées par les travaux publiés dans la période qui vient de s'écouler et par l'opinion publique compétente, si je puis dire. Il ne peut y avoir en fait, tout le monde le sait bien, de flottement. D'ailleurs le Comité d'organisation n'arrête pas sans appel sa liste et il est ouvert aux réclamations des parties. Ces questions mises à l'ordre du jour font l'objet de rapports demandés à ceux que désignent leurs travaux et qui se proposeront surtout d'effectuer une mise au point générale. Si des divergences notables se rencontrent dans les solutions préconisées, il sera bon que chaque grande solution ait son avocat particulier. Ces rapports sont imprimés [1], publiés et distribués aux inscrits deux ou trois mois avant la réunion du Congrès (le plus tôt est le mieux). Ils pourraient d'ailleurs être réunis en une publication spéciale remise en échange du versement des droits d'inscription, et devant être complétée plus tard par le compte-rendu des discussions. Une séance du Congrès est accordée pour la discussion de chaque question : il est entendu que le ou les rapporteurs se bornent, pour amorcer la discussion, à rappeler brièvement les conclu-

1. Si les dépenses n'étaient pas trop élevées, il serait bon qu'ils fussent imprimés en plusieurs langues. Les Revues pourraient rendre ici d'utiles services, même pour la publication des rapports.

sions de leurs rapports. La discussion s'engage entre gens qui ont travaillé sur la matière et réfléchi sur les conclusions des rapports. Le Congrès a alors l'avantage d'avoir provoqué dans les rapports écrits des efforts de précision et de synthèse de la part de compétences éprouvées, d'avoir réuni et fait causer ensemble les gens qui travaillent sur la question, d'avoir donné lieu (peut-être) à des observations intéressantes, en tout cas réfléchies. Nous proposons en somme pour les Congrès, la méthode des Sociétés savantes, en particulier de la Société française de Philosophie, à propos des questions générales qui ont une très grosse importance dans l'actualité contemporaine. L'expérience montre que ces questions sont toujours en assez petit nombre pour que le Congrès puisse consacrer une journée ou au moins une séance d'une demi-journée à chacune. Pour se montrer libéral, le Congrès peut consacrer une dernière séance divisée en autant de sections qu'il faudra pour tous ceux qui auront envie de parler sur d'autres sujets.

Bien entendu le Comité d'organisation sera inflexible. Tout rapport non remis à temps sera éliminé[1]; si l'exactitude est la politesse des rois, elle doit l'être aussi de ceux à qui l'on s'adresse à cause de leur compétence ou de leur maîtrise, reconnues de tous.

Un congrès, simple réunion intime, ou un congrès de travail organisé, destiné à provoquer la mise au point des questions qui retiennent le plus l'attention des travailleurs, mais moins de petites parlottes et de grandes attractions : la discussion des idées, mais non la foire aux idées : voilà ce que nous demandons.

Quelles auraient été à Bologne les grandes questions qui eussent mérité d'être à l'ordre du jour? Puisque je n'ai pu assister aux travaux de toutes les sections, je me bornerai à indiquer celles qui m'ont paru faire le centre des débats dans les sections générales et dans les deux sections particulières de philosophie générale et de logique et théorie des sciences. Je suis frappé de voir combien cette indication est facile et combien le nombre des questions d'actualité est restreint. Il n'y en avait du fond qu'une.

A Heidelberg, c'était certainement le pragmatisme qui avait concentré l'attention des assistants. « C'est le Congrès du pragmatisme »

1. Il faudrait sur ce point être plus sévère que le Congrès de Psychologie de 1909, qui innovait d'ailleurs en la matière.

avait dit l'un d'entre eux, et c'était vrai. Et ce Congrès du pragmatisme avait montré, de l'avis de beaucoup, en même temps que le très heureux effort du pragmatisme pour rajeunir les questions au contact de l'expérience actuelle, son insuffisance et ses lacunes à donner une théorie cohérente et consistante, une philosophie qui fût vraiment et pleinement une philosophie. Le Congrès de Bologne a en quelque sorte justifié, par le fait même, cette impression. Comme philosophie générale, le pragmatisme a passé presque inaperçu : une communication dans une section spéciale, et une conférence de Schiller, dans une réunion générale, voilà tout ce que nous avons entendu à son sujet. Et encore la conférence de Schiller exposait-elle une thèse particulière sur laquelle nous aurons à revenir parce qu'elle se rattache directement à l'une des préoccupations qui nous ont semblé dominantes dans le Congrès.

Comme système général, c'est donc à une faillite de cette philosophie dans laquelle W. James avait cru voir la philosophie de l'avenir, qu'il me semble avoir assité. Mais par contre l'influence de cette attitude m'a paru se faire sentir sur les principales préoccupations philosophiques que j'ai cru voir se dessiner chez les maîtres de la pensée contemporaine et chez leurs disciples. Le pragmatisme conserverait donc une très grande importance historique. Il aurait provoqué un rajeunissement et presque un renouvellement des vieux problèmes de la philosophie, et comme une véritable Renaissance de la spéculation philosophique. Il aurait été dépassé, mais il semble bien que ceux qui se trouvent le plus loin en avant de lui, ont d'abord cheminé, au moins quelques instants à ses côtés. Il aurait ainsi provoqué l'élan qui l'a laissé ensuite en arrière.

Le pragmatisme, à mon sens, se présente essentiellement comme une théorie de la connaissance et de l'expérience, théorie faite d'un point de vue tout nouveau. Cette théorie a son point de départ dans l'examen des rapports de la science avec les autres manifestations de l'activité spirituelle et avec le réel. Certes, la critique de la science n'est pas chose nouvelle dans la philosophie moderne. Mais jusque-là elle s'était surtout faite du point de vue de la connaissance et du point de vue du sujet, dont la fonction intellectuelle et rationnelle était acceptée d'avance comme prémisse nécessaire, même chez les empiriques. De là était sorti le relativisme

criticiste ou positiviste. Le mérite du pragmatisme a été de recommencer cette critique en s'efforçant de se placer d'emblée dans le réel, et dans une expérience en quelque sorte immédiate de ce réel. Cette expérience nous serait fournie par l'action, dans laquelle nous communierions directement avec le réel, car avant que d'être des organismes raisonnables et connaissants, nous serions des organismes agissants.

Il résulte de là que la connaissance intellectuelle, la raison et la science sont des instruments d'action, et de certaines actions seulement : celles qui portent sur le milieu matériel, les actions industrielles si je puis dire. Mais à côté de cette catégorie d'action, nous avons d'autres modes d'activité plus spirituels peut-être : l'action sur nos semblables, l'action sur nous-même, les activités esthétique, morale, religieuse, etc. Ces activités constituent des expériences au même titre que l'activité sur le monde extérieur. Par elles nous communierons aussi avec le réel et avec un réel plus profond ou en tout cas qui nous touche davantage que la réalité matérielle du monde extérieur. L'art, la morale, la religion, autant de pratiques plus hautement spirituelles, où nous pénétrons peut-être plus avant dans notre signification, et dans celle de l'Univers.

La science, la connaissance intellectuelle et rationnelle, devra donc s'incliner devant les autres plans d'expérience, qui lui sont fermés, et qui ont une bien autre importance *humaine*. En tout cas ce n'est pas *en fonction de la science* et *par* la méthode intellectualiste et rationaliste qu'on doit les interpréter, même si l'on admet que la science a une juridiction légitime sur l'expérience technique. On doit au contraire interpréter la science et la méthode intellectualiste et rationaliste en s'inspirant de nos autres méthodes et de nos autres modes d'activité. C'est l'action qui est le centre où doit se placer le philosophe. Or l'action est dans son fond irrationnelle. Elle repose non sur la notion d'existence déterminée et immuable dont on épuise peu à peu la connaissance, postulat de toute logique intellectualiste, mais sur celle de valeur créée par et pour l'activité elle-même.

C'est au fond ce que Schiller a développé dans sa conférence, admirable de vivacité et d'heureuses trouvailles d'expressions, sur l'Erreur. Son humanisme est un pragmatisme plus affiné, plus cohérent et plus philosophique : un pragmatisme qui s'est mis à

l'école de la dialectique hellénique, plutôt qu'à celle des empiriques anglais : le problème du vrai et du faux est un problème de valeur. La *vraie* façon de concevoir un objet ou de juger une situation est simplement la façon qui a le plus de valeur pour notre entendement. La vérité est une valeur comme le bien ou le beau. Il n'y a que des valeurs, dans le domaine de la connaissance et de la science comme dans celui de la religion, de l'art et de la morale. L'unité se fait du côté des valeurs et non du côté des réalités qui en tant qu'absolues et indépendantes de notre évaluation pratique, sont des imaginaires.

Le problème du réel, le problème du réel dans ses rapports avec la connaissance intellectuelle et la science, le problème du réel dans ses rapports avec l'action au sens le plus large du mot, et avec notre activité non rationnelle, c'est-à-dire le problème des valeurs, voilà les nouveaux points de vue qu'apportait le pragmatisme pour rajeunir les antiques questions de l'être, de la connaissance et de la morale. Et sous eux tous transparaît ce qui en réalité fait le fond du débat et donne à la philosophie du temps sa nuance propre et originale, le conflit de la raison et de l'irrationnel, le conflit de la science avec tout ce qui veut échapper à ses prises [1], la confrontation directe de la science de la réalité.

Il paraît bien que ce soient ces points de vue qui aient été le point de départ des préoccupations de la plupart de ceux qui se sont réunis à Bologne, — et parce qu'en général les solutions pragmatistes ne pouvaient décidément les satisfaire.

Pour s'en rendre compte, il suffirait déjà de lire le programme des conférences générales, et des sections intéressées. Jamais autant de savants n'avaient été conviés à apporter au rendez-vous des philosophes leur si précieuse collaboration : Enriquès, Poincaré, Langevin, Arrhenius, Ostwald se partagent la bonne moitié des conférences générales. Dans l'autre moitié, celle des philosophes, Boutroux traite des rapports de la philosophie et de la science, Bergson en parlant de la tâche actuelle de la philosophie met au premier plan la même question. Durkheim, dans sa conférence sur

1. Lorsqu'il y a trois ans j'avais cherché à caractériser les principaux efforts — en des directions bien diverses — de la philosophie moderne, j'avais cru pouvoir les « centrer » autour du problème de la science. Il me semble que la physionomie du dernier Congrès n'est pas pour condamner cette interprétation.

les jugements de réalité et les jugements de valeur, pose — et, je serai tenté pour mon compte de dire : résout, — la question des droits de la science dans l'étude des valeurs. Deux autres conférences générales, celles de Stout et de Külpe, traitent enfin du problème du réel.

La conférence inaugurale du président du Congrès, Enriquès, a bien mis en lumière le fond de toutes ces préoccupations convergentes ainsi que l'angle dans lequel elles se présentent : c'est suivre l'ordre logique aussi bien que l'ordre chronologique que de commencer par la résumer, avant de parcourir les diverses solutions qu'y apportèrent les maîtres de la pensée contemporaine.

Les réponses au problème de la réalité peuvent, d'après le savant professeur à l'Université de Bologne, se ramener à deux types : le type scientifique et le type religieux (qui enferme la métaphysique idéaliste et spiritualiste). L'agnosticisme scientifique qui avait semblé résoudre le problème pendant presque tout le XIX[e] siècle, en n'étudiant la science que du point de vue de la connaissance, de la méthode, de la part du sujet et en écartant comme insoluble la question de savoir si elle portait ou non sur le réel, est décidément insuffisant. « L'affirmation d'un inconnaissable correspond, dans le champ de la science, à un problème mal posé. » D'autre part la religion et la métaphysique spiritualiste apportent au sujet du réel des affirmations également positives, et ce ne sont pas celles de la science. Pourquoi? la science admet comme définition de la réalité, ce qui est conforme « aux normes rigides d'une vérification indépendante de la volonté et du sentiment », à « l'expérience raisonnée », et rien autre. La foi métaphysique ou religieuse « pose, comme réalité suprême la perfection », ce qui est conforme à un idéal sentimental, et à une volonté intérieure et morale. De là un conflit qu'il ne servirait à rien de déguiser. D'ailleurs si l'on a, dans le camp de la réaction antiscientifique, cherché à montrer que la science n'est pas une connaissance, au sens propre du mot, mais un instrument pratique, n'est-ce pas qu'on s'est rendu compte que, dépassant les négations relativistes, la science a bien l'air d'une prise directe sur le réel. Il fallait à tout prix tuer dans l'œuf cette prétention qui n'était que trop soutenable.

Mais se dessine peut-être maintenant une solution plus élégante, et plus vraie. « L'intuition scientifique du monde se révèle jusque

dans l'esprit du croyant » comme une exigence à laquelle il faut satisfaire, et « l'intuition religieuse se manifeste jusque dans la conscience scientifique ». car elle est guidée « par l'espoir de découvrir une valeur dans le plan de l'univers » L'esprit est *un*, dans ses différentes manifestations, et parce que c'est son activité constructive qui est à la base de la religion comme de la science, l'harmonie et l'unité restent possibles, au moins comme un idéal directeur dans les résultats.

La conférence, on le voit, a surtout posé le problème. Elle lui a donné, en quelque sorte, une solution expectante en montrant la construction par une même activité fondamentale de plans différents et corollaires. Rien n'empêche *a priori* de les concilier; mais comment réaliser cette harmonie, ou plutôt avancer vers elle, car il ne faut pas demander trop aux forces humaines. Il me semble que c'est à nous l'apprendre que les penseurs que nous avons nommé tout à l'heure consacrèrent leurs efforts. Et si l'autorité suffisait en philosophie pour contraindre l'assentiment, nous aurions tous été sans doute, tour à tour, de leur avis, car nous fûmes tous conquis sinon par ces thèses, au moins par l'art avec lequel elles furent défendues.

Je classerais volontiers quoiqu'un peu arbitrairement ces thèses en deux groupes : les solutions transcendantes à la science et les solutions qui lui sont immanentes. Parmi les premières on peut ranger celle de Bergson, très radicale, et celle de Boutroux, bien que cette dernière, très compréhensive, très synthétique, oppose moins l'activité scientifique à l'activité philosophique qu'elle ne cherche à les unir. Mais la philosophie, pour Boutroux, se meut pourtant au delà de la science. Elle la domine, elle en diffère non seulement en degré, mais en nature et d'une façon spécifique, comme on va voir.

Boutroux a pris son point de départ dans la critique de la conception de Comte. La philosophie doit être quelque chose de plus que la systématisation des sciences. Elle leur est vraiment transcendante. Mais elle ne l'est ni au sens dualiste en tant qu'elle s'appliquerait à quelque objet tout à fait autre, ni au sens irrationaliste, en tant qu'elle serait une connaissance essentiellement différente. Les sciences sont, il est vrai, tournées vers la pratique, et c'est en ce sens que Boutroux pose le problème comme l'a posé le pragmatisme. Elles nous fournissent des schèmes techniques, des prises

sur le réel, mais pour nos besoins pratiques seulement, pour notre action industrielle, en donnant à ce mot son sens le plus large. Ces schèmes pratiques laissent donc échapper une bonne partie de ce réel, car elles n'en retiennent que ce qui nous est utile. Mais l'homme n'est pas seulement tourné vers l'utile, et ici d'un grand coup d'aile, le conférencier nous enlève loin au-dessus des nuages pragmatiques dans les profondeurs de la véritable spéculation philosophique. La raison humaine qui s'était faite pratique et instrumentale dans la connaissance scientifique se souvient qu'elle est, autant et plus, ouvrière de vérité. Elle se refait connaissance et activité théorique en prenant complètement conscience d'elle-même, en critiquant cette science, en démêlant en elle ce qui est pure pratique et ce qui est indication de réalité. La raison n'est pas bornée aux pures nécessités de l'entendement dans son usage technique. Elle est source de vie, d'action, au sens moral du mot, et par là elle renferme en elle sentiment et volonté. Ainsi la science n'est qu'un premier pas dans le chemin de la raison. Elle demande elle-même à être critiquée, et cette critique nous forcerait en quelque sorte à la dépasser, à entrer dans un champ plus vaste où la science a sa place marquée, mais où à côté d'elle, et au-dessus d'elle, se développent la philosophie, la morale et la religion. L'unité se fait dans la raison et par elle, parce que la raison est conçue à la fois comme puissance de comprendre, de sentir et d'agir. C'est l'élargissement et l'assouplissement de la notion de raison qui paraît en ce moment la préoccupation dominante du fondateur des Congrès de philosophie.

Le charme de l'exposition Bergsonienne n'est plus à noter. Rarement on le sentit mieux qu'au Congrès de Bologne, où, pour nous dire quelle est la tâche actuelle de la philosophie, Bergson fit en quelque sorte une application synthétique de ses principes philosophiques au problème qui nous occupe.

Quels sont les rapports de la science et de la philosophie? voilà le point de départ du conférencier. La science est l'attitude de la pensée qui se défie d'elle-même, en ce sens que le savant ne se met pas directement et immédiatement à même la réalité, ne se plonge pas ingénûment en elle. Il la heurte de front, comme un ennemi qu'il faut dompter; il la met à la torture, l'analyse et la dissèque. Il la tue pour la dominer, ou tout au moins, il la réduit

en esclavage, en lui enlevant tout ce qui fait son originalité, sa vie propre et indépendante.

Le philosophe au contraire doit se laisser aller sans résistance au mouvement des choses et vivre de leur vie pour ainsi dire. Il suit le cours même du réel. A-t-il à étudier le mouvement? Au lieu de le mesurer de l'extérieur et de chercher les artifices par lesquels il l'asservira à ses besoins sans tenir compte de ce qu'il est en lui-même, il voudra l'appréhender dans sa durée interne et vivante. Aussi la science aboutit-elle à des édifices compliqués et difficiles, dans lesquels a été schématisé au moyen de l'espace, de la fragmentation et de la composition spatiales et intemporelles, ce qui du réel se représentera toujours identiquement au fur et à mesure que nos besoins pratiques l'exigeront. La science n'est pas étrangère au réel. Elle fait simplement abstraction de sa vie profonde. Elle lui est d'autant plus adéquate qu'il vit moins, comme dans le monde inorganique. Elle l'est d'autant moins que la vie se manifeste en lui avec plus d'intensité. Cette vie, la philosophie seule peut l'atteindre en elle-même, dans la durée pure qui est sa réalité essentielle. Elle peut l'atteindre, au contraire des systèmes compliqués, parce qu'extérieurs, de la science, en s'efforçant d'en avoir une intuition immédiate et simple, une sorte de sentiment direct d'autant plus vrai qu'il sera plus ingénu, plus pur de tout artifice, c'est-à-dire de toute intervention discursive.

Très joliment, et très ingénieusement Bergson montre que tous les grands systèmes de philosophie qui se présentent toujours comme la promotion de la science de leur temps, n'ont au fond de vraiment philosophique qu'une proposition, une idée vivante très simple. Tout le reste n'est qu'un revêtement artificiel. C'est cette idée vivante, cette intuition qui est leur véritable apport à notre connaissance du réel, à notre pénétration du réel, et non la construction instrumentale qui l'enveloppe de sa gangue. D'autant plus immédiate et plus ingénue est cette intuition et d'autant plus grande est la valeur de la conception du monde dont elle est l'âme. La philosophie saisit l'âme de ce dont les constructions scientifiques n'atteignent grossièrement que l'enveloppe matérielle. La philosophie a ainsi pour tâche de saisir l'âme de l'univers, la vie de l'Univers, dans une communion mystique avec son élan vital. La thèse de la transcendance de la philosophie à la science, la

solution du problème du réel en dehors de cette science tout en faisant à celle-ci sa part dans le monde matériel, dans le monde de la mort, plus exactement dans le monde d'où la vie paraît bien absente, atteint, on peut dire, son point culminant dans la thèse Bergsonienne. Il n'y a plus là le leit-motiv un peu trop facile, et trop utilitaire du pragmatisme ; il n'y a plus là une simple question préalable opposée à la science. Il y a, comme dans la thèse de Boutroux, tout un effort pour lui rendre justice, mais aussi pour la mettre à sa juste place. Il y a tout un système logique et cohérent. On ne scinde pas la connaissance, on l'unifie dans un système hiérarchique. Elle suffit comme intuition de la réalité matérielle, mais elle est impuissante à nous donner l'intuition de la vie, car celle-ci. au contraire de la réalité matérielle, ne se construit, ni ne se compose.

En face vont se dresser maintenant les solutions immanentes, où la connaissance du réel au lieu de se superposer à la science, va se promouvoir à partir d'elle. Si on pouvait les définir sommairement, je dirais que ces solutions au lieu de marquer un pilastre entre la philosophie et la science, considèrent au contraire que l'esprit philosophique est un effort pour continuer l'esprit scientifique, en lui donnant plus de profondeur et de critique ainsi qu'il paraît bien qu'il fut dans la philosophie hellénique, dans la scolastique et dans la philosophie rationaliste moderne. Le réel s'atteint en partant de la science, en s'efforçant de porter plus avant son effort et de le rendre plus compréhensif et plus universel.

A vrai dire, et nous le regrettons amèrement, la thèse ne fut pas défendue dans toute son étendue, car les conférenciers qui se placèrent à ce point de vue se cantonnèrent dans des problèmes assez spéciaux. Il y a là sans doute une exigence du point de vue. La science procède du particulier au général : « patiens quia æterna, peut-être ». Ceux qui sont nourris de son esprit, se défient des généralisations prématurées et des synthèses trop vastes, car ils cultivent toujours, surtout à notre époque, des disciplines spéciales. N'importe, il eût été agréable d'entendre affirmer au moins le point de vue dans toute son extension. Peut-être l'aurait-il été si la conférence annoncée sur « l'objet de la pensée et l'être réel » avait été faite. Mais son auteur ne put venir. Enriquès avait effleuré le sujet, mais son objectif était autre. Il voulait moins

exposer une solution qu'exposer le conflit des solutions et la possibilité des ententes.

Au moins pûmes-nous entendre la magistrale conférence de Durkheim, si pleine de choses et si logiquement conduite, sur les jugements d'existence et les jugements de valeur. En affirmant que les jugements de valeur sont justiciables d'une discipline scientifique, la thèse rationaliste de la compétence positive de la science dans tout le champ de la réalité était du même coup affirmée sur un de ses points les plus délicats et les plus litigieux. Et elle se trouvait affirmée avec tant de prudence et de tact, et en même temps avec tant de netteté, et appuyée sur de si solides arguments qu'il a peut-être mieux valu pour la thèse elle-même cette affirmation partielle, mais cette affirmation de fait, qu'une affirmation de droit. Celle-ci eût risqué d'être vague à cause de sa généralité.

L'objet précis de la conférence de Durkheim était de montrer que les jugements de valeur expriment et supposent des réalités d'un certain ordre et sont par là justiciables d'une discipline scientifique, objets d'expérience scientifique. En définissant exactement l'ordre, la qualité des réalités dont il s'agit dans ces jugements, et en déterminant la façon dont ils tombent sous l'application des méthodes positives, le conférencier a dissipé en même temps certains préjugés que le parti-pris ou une information insuffisante entretiennent bien à tort contre la sociologie.

Un jugement de valeur se différencie d'un jugement de réalité en ce qu'il exprime, non la constatation de l'existence d'un objet ou d'un caractère de cet objet, mais un mouvement de sympathie ou d'antipathie à l'égard d'un objet donné, un désir ou une aversion, une préférence, une tendance. Comment des jugements d'appréciation aussi subjective peuvent-ils être objets de science, puisqu'il n'y a pas de science de l'individuel?

Les psychologues peuvent arguer que la tendance et l'appréciation, bien que subjectives, n'en sont pas moins des faits comme les autres et qu'ils peuvent être étudiés à titre de faits psychologiques. Mais en les étudiant de la sorte on les étudie seulement dans leur forme, et non dans leur signification. La valeur elle-même échappe à l'investigation psychologique.

Le jugement de valeur suppose en effet que la tendance subjective se rapporte à une valeur posée comme extérieure au sujet et à l'indi-

vidu, comme douée d'une généralité déterminée, en somme comme objective. Comment de tels jugements, qui à la fois expriment une préférence individuelle et cependant un caractère général, au moins à une époque et dans un groupe déterminé, sont-ils possibles?

Une première solution nous en est donnée par la théorie sociologique « naturiste ». Elle consiste à dire que ces jugements de valeur sont des jugements de réalité comme les autres jugements. La réalité objective qu'ils se bornent, tout comme ces derniers, à constater, c'est l'influence du groupe social, sa contrainte sur chaque sujet individuel, fondées en dernière analyse sur l'utilité ou la nécessité sociales. Ce sont, si l'on veut, les constatations des conditions d'existence collectives et sociales, données partout et toujours identiques à elles-mêmes, comme les faits mécaniques ou physiques.

Mais, bien que cette thèse ait rendu de grands services à la science naissante en désindividualisant la valeur, en raccordant les jugements de valeur aux jugements de réalité, on ne peut s'y arrêter. Elle est trop grossière et trop loin des faits. Il faut la dépasser. Comment expliquer avec elle l'existence de différents types de valeur, irréductibles entre eux, souvent même contradictoires, la prééminence des valeurs de luxe, de valeurs inutiles, quelquefois dangereuses, pour le groupe social. Rien n'est plus manifeste, ni plus général que la disproportion entre la valeur qui résulterait de la nature intrinsèque des choses et la valeur que leur attribue la conscience humaine.

Les insuffisances de cette explication naturiste ont provoqué une théorie absolument opposée : la théorie de l'idéal qui remonte à Kant. Ce qui est essentiel au jugement de valeur, c'est la notion d'un idéal créé par la conscience individuelle et posé comme préférable à toute réalité. Le jugement de valeur ne se comprend que si on le rapporte à quelque chose d'extra-réel et de surnaturel. C'est pourquoi il serait vain de songer à en faire un objet de science.

Durkheim trouve que l'existence de cette catégorie de l'idéal est indiscutable et c'est la part de vérité profonde que renferme la théorie mystique de la valeur. Mais l'idéal est-il en dehors de la réalité? Et si oui, pourquoi aurait-il de la valeur dans la réalité? Pourquoi aurait-il même une valeur? Toute valeur est foncière-

ment réelle. La part de vérité entrevue par la première théorie, par la théorie naturiste, c'est précisément que la valeur est chose réelle, qui s'observe et peut même se mesurer par des moyens analogues à ceux par lesquels s'observe et se mesure toute réalité.

Il faut donc admettre que, loin d'être un supra-réel, l'idéal est un réel dans toute la force du terme — et ce n'est certes ni en rabaisser la qualité, ni en diminuer la valeur ou le rôle. — Réel, au sein des forces réelles, il est une force motrice dont on peut évaluer les effets. Et quelque irréductibles que soient entre eux les différents types de valeur, il n'en restent pas moins, grâce à ce caractère, des espèces d'un même genre, comme le sont les diverses forces naturelles, malgré leurs propriétés distinctes. Mais alors on conçoit qu'il peut y avoir une science des valeurs, comme il y a des sciences pour les autres éléments du réel. Cette science aura évidemment — comme toute science — des principes et des caractères spécifiques, déterminés par les caractères spécifiques de son objet. Elle n'en sera pas moins une science positive. Elle aura pour but d'expliquer l'idéal sous toutes ses formes. La sociologie est cette science; c'est la science des valeurs.

Au point où nous en sommes on voit d'ailleurs où aboutiront ses efforts explicatifs. Il n'y a plus en effet qu'un moyen de rendre compte de la possibilité d'un jugement de valeur : il est le produit d'une vie psychologique toute différente de la vie psychologique individuelle et qui a une bien autre puissance. Les idéaux se forment surtout à des moments critiques de la vie sociale, comme en témoignent les effervescences collectives au milieu desquelles on les voit naître et grandir. De là vient la force d'impulsion qu'ils accumulent en quelque sorte et qu'ils conservent longtemps encore après que les crises ont disparu. C'est donc bien la société qui les crée, comme dans la thèse naturiste; mais ce n'est pas la société en tant que nature seulement, en tant qu'organisme matériel en quelque sorte, et déterminé seulement par des conditions d'existence matérielle. C'est la société en tant qu'âme, qui cherche à se dépasser constamment, et qui se détermine d'après la nécessité d'une vie spirituelle supérieure. Et si nous devons être amenés à poser au terme de l'étude, le surnaturel comme principe nécessaire pour achever de rendre compte des valeurs, il n'en restera

pas moins que l'étude scientifique des valeurs aura été et restera une nécessité préalable.

L'effort de Durkheim a donc été de préciser le point de vue scientifique, et l'universalité virtuelle de ce point de vue, sans rien perdre en quelque sorte de la richesse des réalités auxquelles il doit s'appliquer. N'aurait-il pas dissipé avec certains préjugés contre la sociologie, des préjugés analogues contre la science en général? Il a montré en effet que la science sait s'élargir à mesure que son objet s'élargit, qu'elle n'est pas l'extension indéfinie d'une formule étroite, mais l'invention continuelle de nouvelles formules plus compréhensives. Elle n'a de but que la vérité, quelle qu'elle soit, comme elle n'a de limite que dans le souci de cette vérité. Et le plus clair de son travail est d'ouvrir des routes vers toujours plus de vérité. C'est en ce sens que la conférence du chef de l'école sociologique française nous a semblé, dépassant son objet précis, apporter une ample contribution à la solution des préoccupations maîtresses que nous avons indiquées plus haut.

La conférence de Langevin est aussi, malgré son point de vue particulier, une contribution de ce genre. Elle illustre une conception de la philosophie qui me paraît, bien plus que le pragmatisme, la conception de l'avenir; celle qui fait sortir de la science, de la réflexion sur la science et de sa critique, avec le souci d'apporter partout les scrupules de l'esprit scientifique, toutes les vues d'ensemble, les idées générales et les anticipations qui ont toujours été l'objet de la philosophie.

« L'attention des physiciens s'est trouvée récemment ramenée vers les notions fondamentales de l'espace et du temps que de nouveaux faits expérimentaux les obligent à remanier; rien ne peut mieux montrer l'origine empirique de ces notions que leur adaptation progressive non terminée encore, aux données de plus en plus subtiles de l'expérience humaine.

» Je voudrais montrer que la forme, insuffisamment analysée d'ordinaire, sous laquelle ces notions se présentaient jusqu'ici, était déterminée, conditionnée par une synthèse particulière et provisoire du monde, par la théorie mécaniste. Notre espace et notre temps étaient ceux exigés par la mécanique rationnelle.

» A la synthèse nouvelle, de plus en plus puissante, que représente la théorie électromagnétique des phénomènes physiques, cor-

respondent un espace et un temps, un temps surtout, autres que ceux de la mécanique, et en faveur desquels nos moyens actuels d'investigation expérimentale viennent de se prononcer. Il est particulièrement remarquable que le perfectionnement croissant de nos méthodes de mesure, dont la précision a pu être poussée pour certaines au delà du milliardième, nous oblige à continuer encore aujourd'hui l'adaptation aux faits des catégories les plus fondamentales de notre pensée. Il y a là, pour le philosophe, une occasion excellente de pénétrer la nature intime de ces catégories en les trouvant encore en voie d'évolution, en les voyant vivre et se transformer sous ses yeux. »

La conférence du savant professeur de physique au Collège de France est la remarquable condensation de ce qu'il était nécessaire de dire pour vulgariser clairement le sujet qu'il traitait. Je ne puis donc qu'en résumer l'idée maîtresse d'une façon lointaine : Les conceptions de la physique moderne, déduites de faits expérimentaux hors de doute, si l'on veut les postulats rationnels de l'expérience physique actuelle nous obligent à admettre que le temps et l'espace, comme l'était déjà le mouvement dans la mécanique classique, sont relatifs. Le temps n'est pas le même pour tous les observateurs, mais dépend du mouvement de ces observateurs. Autrement dit une translation uniforme des axes de repérage est indécelable de l'intérieur d'un système. Seule l'accélération (le mouvement non uniforme) aurait une valeur absolue. Le principe de relativité domine donc toute la physique, non dans un sens subjectif, mais dans un sens objectif : la mesure des phénomènes dépend objectivement de certains de leurs rapports. Le temps est local, lié au lieu comme le mouvement et les distances sont liées à leurs repères.

« Ce n'est pas seulement dans le domaine de l'espace et du temps que s'impose le remaniement des conceptions les plus fondamentales de la synthèse mécaniste. La masse, par laquelle se mesurait l'inertie, attribut primordial de la matière, était considérée comme un élément essentiellement invariable caractérisant une portion donnée de matière. Cette notion s'évanouit maintenant et se confond avec celle d'énergie : la masse d'une portion de matière varie avec l'énergie interne de celle-ci, augmente et diminue avec elle. Une portion de quantité qui

rayonne perd de son inertie en quantité proportionnelle à l'énergie rayonnée. C'est l'énergie qui est inerte; la matière ne résiste au changement de vitesse qu'en proportion de l'énergie qu'elle contient.

» La notion d'énergie elle-même perd son sens absolu : sa mesure varie avec le système de référence auquel les phénomènes sont rapportés, et les physiciens cherchent en ce moment quels sont dans l'expression des lois du monde, les véritables éléments possédant un sens absolu, les éléments qui restent invariants quand on passe d'un système de référence à un autre et qui joueront, dans la conception électromagnétique de l'Univers, le rôle que jouaient, dans la synthèse mécaniste, le temps, la masse et l'énergie. »

On voit immédiatement tout ce qu'une philosophie critique de science et une philosophie de la nature peuvent apprendre de ces spéculations physiques et en peuvent déduire, par une réflexion méthodiquement conduite.

C'est en somme d'un sujet connexe qu'a traité Poincaré dans la conférence dont Borel donna la lecture : « L'évolution des lois. » On s'étonnera peut-être de voir l'illustre mathématicien rangé de ce côté de la barricade parmi les philosophies immanentes à la science. On a l'habitude de parler du pragmatisme de Poincaré. Et c'est à mon sens une très mauvaise habitude. Poincaré a, si je m'en souviens bien, protesté formellement contre cette interprétation de sa pensée : le pragmatisme s'appelait alors le nominalisme et était une attitude beaucoup plus prudente, plus modérée, et plus profonde. Maintiendrait-on cette appellation parce que Poincaré a dit formellement que la morale ne pourrait jamais être scientifique? A ce compte combien d'intellectualistes seraient pragmatistes. La philosophie de Poincaré est non seulement immanente à la science par sa méthode, qui reste toujours une élaboration et une confrontation des données de la science, mais encore par ses conclusions en tout ce qui concerne l'Univers matériel, lesquelles sont déduites directement des données scientifiques. La conférence qui nous fut lue à Bologne en serait d'ailleurs le plus éloquent témoignage. Après s'être demandé si les lois naturelles évoluent et avoir rappelé en des raccourcis du plus haut intérêt toutes les raisons qu'on peut invoquer en faveur du bouleversement catas-

trophique des lois de l'Univers, à certains intervalles, donc de leur relativisme, il conclut :

« Ainsi il n'est pas une seule loi que nous puissions énoncer avec la certitude qu'elle a toujours été vraie dans le passé avec la même approximation qu'aujourd'hui, je dirai plus avec la certitude qu'on ne pourra jamais démontrer qu'elle a été fausse autrefois. Et néanmoins il n'y a rien là qui puisse empêcher le savant de garder sa foi au principe de l'immutabilité puisqu'aucune loi ne pourra jamais descendre au rang de loi transitoire que pour être remplacée par une autre loi plus générale et plus compréhensive ; qu'elle ne devra même sa disgrâce qu'à l'avènement de cette loi nouvelle, de sorte qu'il n'y aura pas eu d'interrègne et que les principes resteront saufs, que ce sera par eux que se feront les changements et que ces révolutions mêmes paraîtront en être une confirmation éclatante...

« Si nous envisageons deux esprits semblables au nôtre observant l'univers à deux dates différentes, séparées par exemple par des millions d'années, chacun de ces esprits bâtira une science, qui sera un système de lois déduites des faits observés. Il est probable que ces sciences seront très différentes et en ce sens on pourrait dire que les lois ont évolué. Mais quelque grand que soit l'écart, on pourra toujours concevoir une intelligence de même nature encore que la nôtre, mais de portée beaucoup plus grande, ou appelée à une vue plus longue, qui sera capable de faire la synthèse et de réunir dans une formule unique, parfaitement cohérente, les deux formules fragmentaires et approchées auxquelles les deux chercheurs éphémères étaient parvenus dans le peu de temps dont ils disposaient. Pour elle, les lois n'auront pas changé, la science sera immuable, ce seront seulement les savants qui auront été imparfaitement informés. »

Voici donc les principales tendances qui se sont manifestées chez les maîtres de la pensée contemporaine autour du grand problème qui nous a paru centrer d'une façon plus ou moins explicite les préoccupations des congressistes. J'ai surtout laissé la parole aux Français. C'est que les revues de chaque pays insistent chacune sur la philosophie de leur pays. C'est qu'aussi, il faut bien le reconnaître sans fausse modestie, la philosophie française tint une place d'honneur au Congrès de Bologne. Cela ressort de la liste

des conférences générales et des conférences de sections[1], qui furent effectivement faites.

Et maintenant, si nous passons des séances générales aux sections spéciales de philosophie générale et de logique et théorie de la science, nous retrouvons encore, semble-t-il, la discussion de thèmes analogues. La plupart des communications posaient d'une façon ou d'une autre, tantôt dans sa généralité, tantôt sur un point particulier, le même grand problème des rapports de la philosophie et de la science, du rationnel et du réel, et de la valeur de la science. Les communications les plus écoutées et les discussions les plus animées eurent lieu chaque fois qu'il apparaissait : soit plus ou moins indirectement comme avec Valdarnini qui prononça le discours inaugural de la Section de Philosophie générale, Goblot et Roustan (la déduction et l'induction), Padoa et Enriquès (l'origine du concept de nombre), Winter (l'infini mathématique), P. Boutroux (en quel sens la recherche scientifique est-elle une analyse), H. Keyserling (la réalité métaphysique), Nelson (l'impossibilité d'une théorie de la connaissance), Bluwstein et A. Lévi (Ardigo et le positivisme), Driesch (le devenir et l'évolution), Werner (le fondement réel de l'espace), Russel (le vitalisme), Aliatta, Losaco, etc., — soit dans toute sa généralité, comme avec Varisco (le concept de vérité), d'Adhemar (le point de vue philosophique dans les sciences positives), Parodi (l'intuition de la raison) et dans la discussion par l'abbé Ackermann, de Roberty, Kozlowski, Amendolla, Driesch, etc., des communications (P. Gemelli et Abel Rey) sur la théorie réaliste de la science. La liste de toutes ces communications sur des sujets connexes n'est-elle pas éloquente par elle-même?

Le problème de la science d'ailleurs, par la façon dont il s'est posé, amène inévitablement le problème religieux. Comme nous l'avons déjà noté, c'est l'originalité des spéculations actuelles de réunir les deux problèmes, et de ne les attaquer que dans leurs rapports et leur ensemble. On aurait donc pu suivre cette contrepartie nécessaire ou plutôt la continuité des mêmes préoccupations générales, des mêmes orientations aussi, dans la section de morale.

1. Et encore y eut-il à déplorer de nombreuses absences parmi ceux qui s'étaient fait annoncer : Delbos, Lalande, Bouglé, Belot, Simiand, Halévy, Picavet, Foucault, etc.

voire de philosophie juridique et sociale, dans celles enfin de psychologie (où le subconscient et la psychologie de la vie religieuse tinrent encore la plus grande place), de philosophie religieuse enfin avec Chiapelli, Leclère, Peillaube, Assaglioli, etc. La conférence si remarquable de Barzellotti sur la philosophie et l'histoire de la philosophie traitait justement des rapports constants des grands systèmes et des idées religieuses de leur temps. C'était à un point de vue historique une nouvelle contribution à la question, et la preuve que l'angle même sous lequel nous la voyons s'impose — par un contre-coup ordinaire dans l'histoire de la philosophie — à l'attention des historiens. Les discussions enfin qu'eut à soutenir l'un des maîtres de la pensée italienne contemporaine, B. Croce, n'étaient pas au fond sans relation étroite avec la question. J'aurais aimé à pouvoir les rapporter ici, ainsi que la communication de notre compatriote Souriau sur l'esthétique de la lumière, communication qui intéressa si vivement la section d'esthétique. J'ai déjà dit pourquoi je n'avais pu fréquenter toutes ces sections. Je n'y reviendrai pas.

Si je n'ai point parlé non plus de l'histoire de la philosophie, ce n'est pas que les travaux de la section ne fussent du plus haut intérêt. Mais, puisqu'il me fallait limiter, j'ai préféré insister sur les contributions à la philosophie générale. La conférence de Barzellotti sur la philosophie et l'histoire de la philosophie dont j'ai dit quelques mots tout à l'heure, celle de Tocco sur l'ordre des dialogues Platoniciens, celle de Xavier Léon sur Fichte et Machiavel, de Papini sur les origines italiennes de la philosophie anglaise, de Masson-Oursel, Benrubi, Reymond, Noël, De Wulf, etc., mériteraient qu'on s'y arrêtât d'une façon spéciale. Il faut me borner à les signaler, à mon grand regret.

Je dois toutefois, à cause de son intérêt pratique collectif, insister sur l'effort fait par Ruge et l'appel qu'il adressa à toutes les bonnes volontés, pour mettre sur pied cet instrument nécessaire de tout bon travail à l'heure actuelle : une bibliograghie internationale complète des travaux philosophiques. Il a semblé à beaucoup que la solution ne pouvait être que dans une réunion des bibliographies dressées par chaque nationalité. On sait que l'Italie, grâce à A. Lévi, l'aimable et très obligeant secrétaire général du Congrès, et la France, grâce à Xaxier Léon et à ses collaborateurs, publient des

bibliographies de ce genre, et aussi parfaites qu'on le peut souhaiter. Il faut espérer que la solution des difficultés soulevées par la publication internationale sera bientôt résolue, grâce à une collaboration internationale.

Qu'il me soit permis en terminant d'adresser, bien que ce compte rendu soit uniquement un compte rendu des travaux du Congrès, nos remerciements émus aux municipalités de Bologne et de Ravenne pour leurs si aimables réceptions, à Monsieur le Comte et à Madame la Comtesse Cavazza qui nous accueillirent si gracieusement, et, au nom des membres français du Congrès, au Comité de l'Alliance française dont l'œuvre est si intéressante pour nous et si féconde, au Consul de France et à Madame de Bezaurs chez qui nous trouvâmes la plus aimable et la plus affectueuse hospitalité. Les sentiments de tous les congressités pour la grande nation italienne se sont enfin exprimés d'une manière parfaite dans les discours de Boutroux à la réception de la municipalité de Bologne, et à la séance de clôture du Congrès : avec lui nous ne pouvons oublier que le génie italien dans l'antiquité, comme à la Renaissance des lettres et des sciences, comme à sa Renaissance politique enfin dont elle fête le cinquantenaire, est indissolublement lié au génie philosophique et à la pensée libre qui en est le principe.

ABEL REY.

PENSÉE PRATIQUE ET PENSÉE THÉORIQUE[1]

Ç'a été, pendant longtemps, un besoin de rattacher les vérités morales aux vérités cosmiques, et de voir dans les règles morales l'application de lois générales dont l'empire s'étendrait à tout l'univers. Aujourd'hui, on a une tendance toute contraire : on sépare complètement la vérité morale des vérités naturelles, cosmiques. Quel est, au juste, leur rapport? Puisque l'honnête homme se fait un système de préférences, procède à une organisation rationnelle de ses préférences, essayons, pour répondre à la question, de dégager les traits communs à tout effort qui a pour but une organisation rationnelle des choses.

A prendre les choses en gros, il y a, à la base de tout effort de ce genre, l'affirmation de quelque chose qui est indépendant de l'esprit — de l'esprit individuel, et même de l'esprit humain en général. Dès qu'on essaye de penser, on affirme qu'il y a des faits et, outre ces faits, des relations objectives qu'on appelle des lois. — Kant lui-même ne le nie pas, puisqu'il admet, indépendamment du système intellectuel, un milieu donné à l'esprit, une matière à laquelle il applique ses formes.

1. Extrait d'un livre d'*Études de morale*, qui contient les rédactions, écrites et revues par quelques-uns de ses anciens élèves, de quatre cours professés par F. Rauh, dans les dernières années de sa vie, et qui paraîtra en septembre à la librairie F. Alcan.

Le fragment publié ici est emprunté au quatrième de ces cours (1906-1907), qui traite de *Questions de philosophie morale.* Rauh, après avoir indiqué pourquoi il considère comme rationnelle l'affirmation d'une *préférence idéale*, quand elle est maintenue par la conscience après enquête et réflexion critique (cf. son *Expérience morale*, 2e éd., Paris, F. Alcan, 1909), prend la certitude morale, ainsi définie, comme type de la certitude pratique. C'est alors qu'il aborde l'étude des relations de la pensée pratique et de la pensée théorique, reproduite dans les pages qui suivent.

On notera, dans plusieurs passages de ce fragment, des indications orientées vers une analyse plus approfondie de la connaissance théorique elle-même, à laquelle Rauh travaillait au moment de sa mort (fév. 1909). Cf. sa note au Congrès de Heidelberg : L'idée d'expérience, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908, p. 871-881.

Mais, outre ces faits et ces lois, outre ce milieu donné à l'esprit, il y a, dans toute activité de pensée, des aspirations, des besoins, des exigences de la raison. Ces besoins sont-ils nés du contact de l'esprit avec les choses? ou bien la connaissance des choses elle-même doit-elle, dès le principe, se plier aux cadres de l'esprit? Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette question. — Ce qui est sûr, c'est que l'esprit a ses exigences : on s'en aperçoit bien au malaise qu'on éprouve quand elles se trouvent froissées, quand la nature leur résiste ou paraît se refuser à leur céder.

Ainsi : d'une part, une réalité, des faits et des lois objectives; d'autre part, les besoins intellectuels de l'homme, voilà ce que nous trouvons impliqué, toujours, dans cette pensée impersonnelle qu'est la conscience rationnelle.

Or, s'il en est ainsi, on aperçoit, à première vue, que, dans la pensée morale plus encore que dans la pensée théorique, nous sommes exposés à prendre, sans le vouloir, pour une réalité absolue, ou pour le signe d'une telle réalité, des sentiments tout subjectifs. Dans certains cas, dont la détermination exacte, expérimentale, serait d'ailleurs délicate, l'homme qui s'est placé dans une attitude impersonnelle ne peut pas imaginer une autre vérité que celle qu'il admet. C'est ainsi que les formes de la société où il vit, les règles morales qu'il pratique en arrivent à lui paraître éternelles et nécessaires. Incapable d'en concevoir d'autres, il est frappé, en quelque sorte, d'impuissance imaginative. Mais cette impuissance est, bien souvent, toute relative. L'étude de l'histoire lui apprendra, dans la plupart des cas, qu'elle n'a d'autre origine que l'ignorance; elle fera évanouir la nécessité qu'il attribuait à certaines de ses idées, de ses croyances.

Mais si, tout en tenant compte de ces observations, on se reporte à l'ensemble des éléments que nous avons distingués dans toute pensée rationnelle, ne trouvera-t-on pas que certitude théorique et certitude pratique sont, au fond, faites de même, et que les nuances qui les séparent ne tiennent qu'à la différence de leurs objets? Si la pensée morale nous paraît moins sûre, c'est que son objet nous est plus intérieur et que, par suite, nous avons sur lui plus d'action. Il est plus facile, sans doute, de « se crever agréablement les yeux » sur la réalité morale que sur la réalité physique. Encore faut-il ne rien exagérer sur ce point : il est possible, dans certaines

conditions, de s'aveugler sur la réalité physique, non moins que sur la réalité morale, de ne pas « vouloir voir » le réel. Mais surtout, et c'est là ce qui nous importe essentiellement, nous ne créons pas plus l'une que l'autre par cela seul que nous les pensons.

En d'autres termes, la pensée morale a, selon nous, un objet, tout comme la connaissance théorique : tout comme elle, elle porte sur un donné. Il ne nous paraît pas certain, quant à nous, que ce donné soit tout entier de nature purement sociale : c'est là une question que nous pouvons, quant à présent, laisser ouverte, sans adopter à ce sujet la thèse, peut-être bien absolue, des sociologues contemporains. Ce qu'il nous suffit d'affirmer ici, c'est qu'il existe, en tout état de cause, une réalité morale indépendante de la conscience individuelle, — de quelque nature qu'elle soit d'ailleurs, — et que cette réalité a, sur la conscience individuelle, un pouvoir de contrainte. Qu'elle soit, par exemple, entièrement sociale, ou partiellement psychologique, cette réalité nous est, en tous cas, *donnée*.

Il n'est pas impossible, d'ailleurs, de découvrir la raison de cette présence d'un donné à la base de toute pensée : dans tous les domaines, cette notion du donné se laisse relier, en effet, à la notion d'*inconscient*. Dans l'ordre théorique comme dans l'ordre pratique, nous sommes obligés d'admettre, avant tout, que ce dont nous avons conscience existe avant que nous en ayons conscience. Si large que nous supposions l'empire de la conscience, il se détache, pour ainsi dire, sur le fond de l'inconscient comme un champ lumineux au sommet d'un cône d'ombre. En même temps qu'elle se pose, la conscience pose en face d'elle quelque chose qui a sa vie propre, son histoire en dehors d'elle, et dont l'action, toute secrète, ne se révèle à elle qu'en partie dans l'impression qu'elle en reçoit. La conscience morale ne fait donc, sur ce point, qu'obéir aux lois générales de la conscience : toute pensée oppose l'un à l'autre le conscient et l'inconscient.

Ainsi, la position d'un réel est commune, en ce sens, aux deux types de certitude que nous comparons. Mais, de même qu'ils impliquent, l'un et l'autre, l'existence d'un donné, ils manifestent également le rôle des tendances actives de l'intelligence, des besoins de la conscience. Au sentiment d'une chose à penser ou à faire s'oppose en nous, dans les deux cas, le sentiment de penser ou de

vouloir. Notre activité de pensée lutte, pour ainsi dire, contre des réalités objectives.

Dans les deux cas, enfin, nous aboutissons, comme sous l'action de ces deux forces opposées, à un *arrêt* de notre conscience, à un état de certitude intérieure. Considérons la conscience en elle-même : c'est bien le même sentiment de rationalité qui se produit en nous, quand nous affirmons une vérité physique et quand nous affirmons une vérité morale. Et si ce sentiment doit être éprouvé, il peut l'être par une méthode qui ne comporte, lorsqu'on passe de l'ordre théorique à l'ordre pratique, qu'une différence de degré et non de nature.

Pour nous en tenir à l'essentiel, nous trouvons donc, de part et d'autre, des vérités objectives, indépendantes de la conscience, et, en présence de ces vérités, la même certitude de conscience, le même sentiment du rationnel.

On veut, il est vrai, distinguer les vérités morales des vérités naturelles par un autre caractère. Les vérités morales iraient, dit-on, du cœur à l'esprit. Les partisans de cette thèse signalent avec insistance l'action que l'habitude, le sentiment, etc., exercent sur la croyance morale. Mais c'est là confondre, en réalité, une question de psychologie appliquée avec une question purement théorique. Il importe, en effet, de rendre habituelles les idées morales, de leur donner un contenu émotif, et il est certain qu'il faut, pour y parvenir, recourir à une certaine technique, à des procédés d'éducation qui ne sont pas d'ordre purement intellectuel. Mais s'il faut transformer, pour leur donner de l'efficace, les idées morales en habitudes et en sentiments, elles sont bien, en elles-mêmes, des idées. Pascal, quand il insiste sur le rôle du cœur en morale, ne veut probablement que signifier par là le caractère *spécial* de la morale : — il ne suffit pas d'être bon physicien pour être honnête homme, — et il a pleinement raison en ce sens. Mais il n'est pas contestable qu'une idée morale peut être, comme toute idée, *pensée* avant d'être *vécue* ou même *sentie*.

Inversement, il est facile de montrer que la vérité scientifique, elle aussi, comporte une part d'habitude et de sentiment. Le temps est passé de croire aux illuminations soudaines de l'intelligence : la découverte scientifique n'est pas un « coup de foudre ». On ne

méconnaît plus, aujourd'hui, la nécessité pour le savant d'être familier avec les choses, de les avoir maniées pour les comprendre. On se rend compte que la science résulte, précisément, de l'union d'une idée théorique, conçue par l'esprit, avec une idée motrice, réalisée par les doigts. Et la mémoire, l'habitude reprennent ainsi leur rang dans l'ordre de la connaissance scientifique. Pascal, ici encore, a vu profondément quand il a dit : « La mémoire est nécessaire pour toutes les opérations de la raison [1] ».

De même donc qu'il y a de l'intelligence dans la conscience que nous prenons de la réalité morale, de même il entre de l'habitude, de la mémoire dans la connaissance théorique.

Nous aboutissons ainsi à constater, entre la certitude théorique et la certitude pratique, une harmonie fondamentale : il y a une parenté *formelle* — au sens kantien du mot — entre tous les modes de la rationalité. Harmonie à coup sûr édifiante : on en pourrait conclure, avec les anciens métaphysiciens, que c'est bien la raison qui établit un lien entre les hommes. On ferait remarquer que, si ce lien a été, longtemps, de nature essentiellement religieuse, il entrait alors, dans la religion, un certain sentiment de l'ordre universel, de ce qu'il y a de commun, en somme, à toutes les formes de la raison. Et l'on aurait le droit, dans une certaine mesure, d'opposer cette idée de l'union des hommes par la raison à l'idée — sur laquelle insistent les sociologues — de l'union des hommes par la cité. Car même en admettant, avec eux, que le contenu de la morale soit tout entier social, encore faut-il, pour qu'elle devienne un principe d'action, que cette réalité sociale soit acceptée, approuvée par la conscience. Et dans cette acceptation se retrouve, précisément, le sentiment de la rationalité pratique que nous avons défini. C'est donc bien du point de vue de la raison — comme on disait autrefois — que se fait la systématisation de la conduite. On pourrait, enfin, noter qu'il existe comme une transposition sentimentale de ce besoin de l'universel que nous avons noté dans la raison : la sympathie, le désir de communier avec l'espèce ; et considérer, à ce titre, l'union sociale comme une expression dérivée

1. Pascal, *Œuvres* (éd. Brunschvicg, coll. des Grands Ecrivains de la France), t. II, p. 282.

de l'union qui résulte, entre toutes les raisons humaines, de leur parenté formelle.

Encore un coup, ce sont là des méditations, des élévations édifiantes. Et si on les connaît pour telles, elles peuvent avoir leur intérêt. Mais elles deviennent dangereuses dès qu'on oublie qu'il est impossible d'en tirer, comme conclusion, la moindre maxime pratique. Ne confondons pas le procédé du savant qui applique les mathématiques, langage précis, à la détermination des lois physiques avec l'illusion du philosophe qui voudrait tirer parti des vagues analogies que nous venons de signaler pour fonder une morale. Et notons, afin de caractériser cette erreur, deux exemples de ces sophismes que commettent, fréquemment, les philosophes qui s'exagèrent la portée de telles considérations.

1° Des penseurs, ayant remarqué que le sentiment de la rationalité est commun à la certitude théorique et à la certitude morale, en ont conclu que ce sentiment, partout où il se produit, doit être considéré comme étant nécessairement moral. L'homme qui pense rationnellement, en quelque ordre que ce soit, deviendrait, par là même, un maître de la vie. On aboutit ainsi à créer un préjugé en faveur de la morale telle que la conçoit et la pratique ordinairement le savant, l'homme d'étude : art de la conduite privée et sociale, respectueux des formes, des cadres traditionnels. Mais, en réalité, l'affirmation de la vérité mathématique et celle de la vérité morale peuvent bien être, toutes deux, rationnelles : elles n'en sont pas moins deux affirmations spéciales. On peut les comparer, marquer leurs analogies, non passer de l'une à l'autre.

2° Si l'on a voulu, parfois, faire de la rationalité scientifique le signe ou le fondement de la rationalité morale, certains ont prétendu, d'autre part, justifier les vertus pratiques en les présentant comme des moyens de développer les vertus intellectuelles. La sobriété, la tempérance, la continence seraient des vertus, parce qu'indispensables à qui veut conserver l'équilibre de ses facultés. Le caractère grossièrement révolutionnaire de ces tentatives métaphysiques est éclatant. Il est fou de vouloir imposer à l'humanité l'hygiène psychologique du penseur, et de choisir un tel critère pour l'estimation des actes humains : comme si la contemplation scientifique devait être, nécessairement, le tout de la vie morale!

— Entre cette conception monacale et la conception de la morale comme une chose vivante, l'opposition est absolue. La morale propre du savant, du méditatif n'a pas de droit à s'imposer à l'ensemble de l'humanité.

C'est à de tels sophismes qu'on est conduit, lorsqu'on transforme les analogies que nous avons constatées en principes, et qu'on s'en sert pour déterminer tout l'ensemble de la vérité morale.

Nous avons, dans ce qui précède, insisté surtout sur ce qu'il entre de rationnel et, en un sens, d'objectif dans la certitude pratique et, en particulier, dans la certitude morale. Ne pourrait-on montrer qu'à l'inverse, des affirmations morales ou, en tout cas, pratiques, interviennent dans l'affirmation spéculative, dans la certitude théorique ?

Il est tout d'abord certain que, si l'on envisage la raison pratique et la raison spéculative dans leur action, en tant que productrices d'idées, le moteur commun de leur action est un moteur pratique. Bien rares, en effet, sont les intelligences capables de produire, d'emblée, les idées dans un ordre pleinement satisfaisant pour la pensée contemplative, dans l'ordre même sous lequel elles seront communicables aux autres hommes. En réalité, les idées se présentent d'abord à nous sous une forme indistincte, à l'état d'intuitions vagues, de besoins de rationalité. Chez les primitifs, ce besoin est inaccessible à toute critique, et fortement mêlé d'affectivité. Mais même parmi nous, beaucoup d'individus sont primitifs en ce point : ils ont moins l'*intelligence* que le *sentiment* de la vérité. L'indistinction, la confusion primitive de leurs intuitions ne s'éclaircit jamais totalement dans leur pensée. Mais, abstraction faite des cas particuliers, si nous étudions, chez l'homme, le don d'invention, la productivité des idées, nous voyons qu'il est tout à fait assimilable à la liberté, à la productivité des actes. Une fois engendrées, les idées sont, sans doute, contemplées, critiquées : elles deviennent des objets pour un autre exercice de la raison. Mais la fonction qui les produit est indépendante de la fonction qui les critique. On en a la preuve quand on voit nombre d'esprits inventifs manquer, dans une large mesure, de critique à l'égard de leurs propres inventions.

Ainsi l'activité pratique de la raison est au principe même, à

l'origine de la connaissance théorique. Mais on la retrouve aussi au terme de son développement. Quand on a compris, *saisi* une vérité, on ne la possède pas seulement d'une manière intellectuelle : elle se fixe dans la mémoire, s'organise en habitude, se développe et dure dans notre vie. Notion bien étrangère, sans doute, aux métaphysiciens qui considéraient le monde comme composé d'essences que l'esprit saisit en dehors du temps. Leur erreur était de croire que le devenir est extérieur à la connaissance. En réalité, la fonction de connaître est elle-même dans le devenir. Pas de pensée sans habitude, sans mémoire. L'idée germe dans la manipulation du laboratoire tout autant que dans la méditation du cabinet.

Considérons, d'autre part, la connaissance spéculative, non plus seulement en elle-même, mais dans son rapport avec la conduite humaine. Tout savant qui pense reconnaîtra, croyons-nous, que certaines règles de conduite, communes à l'ensemble des hommes, s'imposent à lui dans son travail de recherche scientifique. Il faut, par exemple, qu'il soit désintéressé, qu'il domine ses passions individuelles ou sociales en s'efforçant de découvrir la vérité. Et c'est là, remarquons-le, moins une condition du succès dans la recherche qu'un *devoir* proprement moral. La vérité ne se livre-t-elle, en fait, qu'au chercheur désintéressé? il serait peut-être bien téméraire de l'affirmer. Mais le savant *doit,* quel qu'ait été le mobile, personnel ou autre, qui l'a amené à entreprendre son travail, s'en affranchir au moment où il se pose la question de savoir ce qui est. — On peut aller plus loin, et soutenir que même des vertus sans rapport direct avec sa tâche, des vertus proprement humaines, ne sont pas inutiles au savant, non plus qu'à l'artiste. Il paraît acquis aujourd'hui qu'il ne leur est pas nécessaire, pour mener à bien leur besogne professionnelle, de pratiquer certains vices, de rompre avec la morale de la société de leur temps. Et d'ailleurs, même si certaines pratiques, non considérées comme morales par le reste des hommes, sont adoptées par les milieux professionnels du savant ou de l'artiste, il existe toujours, dans ces milieux, un code de ces pratiques, un ensemble de règles ou de restrictions qui définissent la mesure dans laquelle ils les admettent pour leur usage. Il y a donc non seulement des vertus intellectuelles, mais même des vertus communes dont la pratique est liée à la recherche de la vérité.

On peut montrer, enfin, que la certitude théorique s'établit, se légitime de la même façon que la certitude pratique. On remarquera, sans doute, une différence manifeste entre les deux : le contrôle par les faits, la vérification est exigée plus impérieusement, elle se fait, en général, d'une façon plus rigoureuse et plus précise dans le cas de la science que dans celui de la morale. Mais il est permis de répondre que la certitude morale pourrait, elle aussi, être vérifiée complètement, si les conditions de l'existence nous donnaient, pour cela, tout le temps et les moyens nécessaires. Bien que l'adhésion intime de la conscience soit, selon nous, le dernier critère de la vérité morale, un homme qui serait bien assuré que jamais les faits sociaux ne lui donneront raison, que jamais ses semblables n'accepteront sa manière de voir, persisterait-il à s'opposer, au nom de sa propre conscience, à la direction bien constatée de toutes les consciences? Si cette expérience était possible, il semble assuré que la certitude morale perdrait en grande partie, à nos yeux, le caractère subjectif, individuel, qu'elle nous paraît présenter. — Mais, d'autre part, dans l'ordre théorique, la vérification est-elle, toujours, réclamée aussi impérieusement qu'on le croit? N'y a-t-il pas des théories scientifiques qu'on accepte, non parce que d'autres seraient incapables de rendre compte des faits, mais parce qu'elles s'accordent avec des théories précédemment admises? Un savant nous dira que bien des idées abandonnées pourraient, à la rigueur, être adaptées au réel, mais qu'elles manquent, simplement, d'élégance ou d'harmonie intérieure : confrontées avec les faits, elles donnent, à un certain moment, le sentiment que « ce n'est plus ça ». A tout le moins reconnaîtra-t-on qu'il y a, à la base de toute science, des principes qui, pris en eux-mêmes, ne peuvent être acceptés qu'intuitivement, et ne se justifient que parce qu'ils permettent de faire la science, — des postulats qui ne comportent pas de vérification directe, mais grâce auxquels on atteint d'autres vérités, susceptibles, celles-là, d'une démonstration ou d'un contrôle empirique.

Le rapport entre la certitude théorique et la certitude pratique ne peut-il, encore, être poursuivi plus loin? Nous avons jusqu'à présent posé, sans la critiquer, l'existence d'un réel. Mais qu'est-ce que ce réel? Y en a-t-il un? ou ne peut-on soutenir que toute réalité

est, en dernière analyse, construite ou déterminée en fonction de la pratique, que c'est la *foi* qui pose la *réalité*? — Nous nous heurtons, ici, nécessairement, à la conception *pragmatiste*, conception moderne qui a ses représentants en France, en Angleterre, et surtout en Amérique [1].

Il y a lieu de distinguer, dans le pragmatisme, plusieurs tendances et comme plusieurs degrés. Certains sont pragmatistes intégralement : ils vont jusqu'à penser que la foi crée totalement le réel. D'autres ne sont pragmatistes, pour ainsi dire, que par la base : ils admettent que tout ce qui fait partie de la vie ordinaire, individuelle ou sociale, est bien du domaine de l'action, mais qu'on peut se sauver de l'action et de la connaissance intéressée qui dépend d'elle par une connaissance supérieure et intuitive. C'est en ce dernier sens seulement que MM. Taylor, Bradley, Balfour peuvent être considérés comme pragmatistes. MM. Bergson et Le Roy, eux aussi, se rattacheraient à cette deuxième orientation. Pour M. Bergson, on le sait, la certitude pragmatique, celle de la connaissance intéressée, n'est qu'un moment entre les deux intuitions qui mettent l'homme en contact : d'une part, avec l'univers tout entier; d'autre part, avec son moi profond. En droit, nous percevons tout : en fait, dans le tout de la perception, notre système nerveux choisit et découpe ce qui l'intéresse. Et, d'autre part, nous vivons le plus souvent à la surface de nos rêves, et ne connaissons qu'un moi façonné pour l'action sociale et par le langage. Mais nous avons le pouvoir de nous ressaisir nous-mêmes, et de nous donner, par delà ce moi superficiel, l'intuition de notre moi profond. Pour M. Berg-

1. Voir sur le pragmatisme, l'article de M. Lalande (Pragmatisme et pragmaticisme, *Revue philos.*, 1906,I). — Il faut ajouter aux philosophes qu'il a signalés les philosophes biologistes tels que Baldwin, en Amérique, qui considère la connaissance comme étant fonction de l'adaptation biologique : voir surtout son *Interprétation morale et sociale des principes du développement mental* (trad. fr., Paris, Giard et Brière, 1899), et ses études de la *Psychological Review*; cf. encore des articles dans le *Journal of psychology, philosophy and scientific methods*, dans le *Monist* (articles de Leuba, janvier et juillet 1901) et *Dictionary of philosophy and psychology* de Baldwin III, 2 : bibliographie par Rand. En France, il faudrait, pour étudier les origines du pragmatisme, remonter à Renouvier, à Pascal et aux théologiens qui se sont demandé, par exemple, dans quelle mesure il y a erreur ou péché chez les hérétiques. Pour des indications sur les philosophes contemporains qui ont essayé de tirer du pragmatisme une apologétique religieuse, consulter le livre de M. Hébert : *Le divin* (Alcan, 1907) (bibliographie). Cf. dans le même sens : Ollé-Laprune, *La certitude morale* (2ᵉ éd., Belin, 1892).

son, on peut donc se sauver deux fois de l'action par l'intuition.

Comment, à notre point de vue, se pose la question que résolvent ces théories? On peut, semble-t-il, définir le réel, tel que l'entendent les philosophes : ce qui serait indépendant de la conscience, individuelle ou collective, *et en fonction de quoi toutes les autres choses varieraient*. Si nous pouvions atteindre un objet qui répondît à cette définition, nous n'éprouverions plus, semble-t-il, le besoin de nous tourner vers une autre face des choses : notre conscience positiviste d'aujourd'hui serait satisfaite, et ne réclamerait rien au delà[1].

Mais, en fait, on ne peut actuellement saisir *un* objet de ce genre. Il y a *plusieurs* réels qui satisfont à notre définition : il n'y a pas de réalité *absolue*, c'est-à-dire d'expérience telle que de celle-là dépendent toutes les autres, non plus que de relation de laquelle toutes les autres soient fonction.

Généralement, on part de cette remarque pour nier la possibilité d'atteindre le réel, — et, néanmoins, il semble qu'on ne puisse arracher de l'intelligence humaine l'idée que nous connaissons quelque chose indépendamment des besoins humains. On dit, il est vrai, que nous éliminons de notre connaissance tout ce qui n'intéresse pas notre action. Mais cette idée ne nous paraît pas exacte. Selon nous, l'homme, indépendamment de ses besoins pratiques, et simplement pour compléter la courbe que dessinent ses perceptions, pose d'abord un univers d'images, univers duquel il fait partie indépendamment de ses besoins, et dans lequel il a conscience, précisément, de découper ensuite ce qui se rapporte à ses besoins. Et, en même temps que ce monde d'images, il pose encore un monde de relations, un milieu intellectuel. A ce milieu, la science, enfin, applique des hypothèses qui, elles, correspondent à nos tendances au moins autant, sans doute, qu'à l'ordre des choses, ont leur histoire solidaire de la nôtre. Quelques-unes de ces hypothèses

1. Un Spinoza, un Kant ne se seraient pas contentés à ce prix. Ils se refusaient à voir causalité proprement dite, c'est-à-dire explication intelligible, là où ils trouvaient seulement dépendance absolue et variatious concomitantes entre deux termes, sans pouvoir saisir le *passage* de l'un à l'autre (notion *transitive* de la causalité). Pour eux, le défaut de similitude entre les choses rendait obscures leurs relations causales : les controverses traditionnelles sur les rapports du corps et de l'esprit n'ont pas d'autre origine. Pareilles difficultés ne nous troubleraient plus aujourd'hui.

ne sont, probablement, que des procédés d'explication. Le réalisme auquel aboutit le savant diffère, par suite, du réalisme absolu; il ne dit pas : « Cela est dans les choses », mais : « Il y a de cela dans les choses. » Et ce réalisme-là nous paraît légitime et nécessaire. Toutes les fois que nous pouvons poser une idée comme indépendante de nous, — qu'elle soit, ou non, dominatrice par rapport à un ordre plus ou moins vaste de faits, — cette idée a quelque chose, selon nous, d'objectif, de *réel*.

Entre le pur relativisme de l'action et le réalisme absolu, nous sommes donc conduits à prendre une position intermédiaire. Il y a bien du réel dans les choses; mais *il y en a trop*. Car ce réel varie avec le point de vue auquel nous nous plaçons. Notion qui n'entraîne, à notre sens, aucune conclusion subjectiviste. Chacun de ces réels différents ne cesse pas d'être réel : seulement, nous en trouvons plusieurs, qui ne semblent pas se réduire les uns aux autres. *Il y a* la réalité sensible brute, celle du monde sensible, indépendant du moi : chaos où nous ne sommes pas sûrs que l'ordre puisse être introduit. *Il y a* la réalité sensible ordonnée, ensemble d'images dépendantes que l'homme pose hors de lui et comme valable pour tous les êtres. *Il y a* la réalité scientifique, univers de relations tel que la science le construit. *Il y a* la réalité sociale, — peut-être encore d'autres réalités, psychologiques ou spirituelles, faites d'idées (artistiques, philosophiques, etc.), qui auraient une histoire indépendamment des consciences qui les pensent.

Or tous ces mondes ne sont pas, sans doute, complètement étrangers les uns aux autres : il est sûr que notre connaissance des lois scientifiques, par exemple, exerce une influence sur les autres représentations que nous nous faisons des choses. Mais il se peut, d'autre part, que les lois scientifiques se dégagent elles-mêmes d'un monde de hasard, d'un chaos qui n'a laissé apparaître de l'ordre que sur quelques points, par suite d'accidents heureux, et continue peut-être à le déborder infiniment[1].

Par conséquent, aucun réel ne s'impose, en raison de son objectivité même, comme devant être le principe ou la raison d'être de tous les autres. Ils sont tous, au même titre, des réels[2].

1. V. J. Perrin, Le contenu essentiel des principes de la Thermodynamique (*Bull. Soc. franç. Philosophie*, mars 1906).

2. Notre conception, comme on le voit, s'éloigne, autant que des métaphysiques substantialistes, de la conception kantienne, qui substituait à l'ancienne

S'il y a, ainsi, autant de réels que de points de vue, comment choisirons-nous entre eux? Comment les hiérarchiserons-nous? Nous choisirons pour des raisons humaines; ou plutôt le point de vue duquel nous déterminerons leur valeur relative, leurs droits respectifs à l'existence, sera celui où nous nous plaçons pour ordonner l'ensemble de nos besoins et de nos tendances : c'est-à-dire le point de vue moral. Nous serons *raisonnables*, dans tous les ordres, *par devoir*[1].

De l'attitude générale à laquelle nous conduit, ici, l'analyse de la notion du réel résulte, selon nous, la nécessité de modifier la position de certains problèmes. S'il est vrai, en effet, que le choix de l'homme en faveur de tel ou tel réel ne puisse être déterminé qu'en raison de ses préférences morales, il suit de là que tous les problèmes qui consistent à savoir quelle place il convient de faire, dans un cas déterminé, à tel ou tel genre de vérités sont, non des problèmes théoriques, mais des problèmes pratiques : leur solution ne relève pas de l'idéologie ou de la spéculation, mais de la conscience morale de l'individu et de la société. Autrement dit, il n'est pas de vérité, quel que soit son fondement dans les choses, dont l'usage ne puisse être défini et limité au nom de la vérité morale. Nous ne songeons pas à nier que ce ne soit un devoir de connaître et de faire connaître la vérité scientifique, objective. Mais ce devoir n'existe, selon nous, qu'en tant qu'il est accepté par la conscience. Il y a, en fait, un *devoir envers la vérité*, que notre conscience fixe, comme les autres, et qui se légitime par des raisons morales, sociales, dont elle est juge : il n'y a pas de *droit de la vérité*, si l'on entend par là la vérité naturelle, cosmique, celle qui correspond à l'ordre des choses, — à s'imposer par elle-même et en tant que telle.[2]

notion des « choses en soi » un système organique de la nature, nécessaire et éternel. Nous n'admettons, quant à nous, que des systèmes relatifs et des points de vue différents.

1. Il y a des cas où cette prédominance du point de vue moral, même dans la recherche scientifique, se manifeste avec netteté. Tel est le cas, par exemple, dans les sciences jeunes, où le savant croit devoir, avant tout, appliquer *la méthode*, sans être bien sûr, peut-être, que l'intuition, l'inspiration ne lui donneraient pas davantage. Il agit, dans ce cas, comme si l'important était, pour lui, moins d'arriver à la vérité que de « bien travailler », moins de savoir que de faire les gestes du savoir.

2. La conception sociologique et morale de la vérité que nous esquissons ici n'est pas, on le remarquera, sans analogie avec celle de l'Église catholique. Le salut étant la grande affaire, une chose fausse, du jour où l'Église l'affirme

Précisons, à ce sujet, les termes de quelques-uns des problèmes auxquels nous venons de faire allusion. — Kant, par exemple, a rendu classique l'idée d'après laquelle l'homme aurait besoin, pour l'action, de concevoir les choses autrement que pour la connaissance pure. Inutiles pour la spéculation, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme seraient nécessaires à la Raison pratique. Sans entrer dans ladi scussion de cette thèse particulière, on peut se demander si les vérités morales ne doivent pas être présentées, en effet, sous une forme qui se concilie mal avec celle des vérités cosmiques, si l'action humaine n'exige pas qu'on recoure, pour l'interpréter ou la justifier, à un symbolisme religieux. C'est là une question qui ne peut, selon nous, être résolue que pour des temps et des milieux déterminés, par une conscience dont l'*idée morale* s'est éprouvée au contact des *choses sociales*. D'une façon générale, il nous semble bien que le devoir de voir et de présenter, toute nue, la vérité des choses, s'impose à nous, en France, et qu'il s'imposera de plus en plus à l'ensemble de l'humanité. Dans d'autres pays, moins épris que le nôtre d'unité intellectuelle, la méthode qui consiste à l'habiller d'un vêtement religieux pour les besoins de la vie morale peut, cependant, demeurer plus acceptable. En Allemagne, des pasteurs protestants admettront très bien, à l'exemple de Fichte, qu'on puisse prêcher aux hommes, pour ce qu'ils recouvrent de vérités, des dogmes auxquels on ne croit pas soi-même. Et dans une enquête ouverte, il y a quelques années, par l'*International Journal of Ethics*, un clergyman émettait cet avis qu'on peut entrer dans une Église, adhérer, par serment, au formulaire de sa foi et l'enseigner sans être, intérieurement, persuadé de ce qu'il contient. Chez nous, de pareilles distinctions sont de plus en plus malaisément acceptées : nous réclamons une morale en harmonie avec l'ensemble de nos connaissances scientifiques. Mais, encore une fois, c'est là une affaire de conscience. Question de vérité, sans doute, mais de vérité morale et sociale : à nous de déterminer, dans chaque cas, par un examen spécial de ce

vraie, reçoit, par là même, une autorité surnaturelle, contre laquelle ne peuvent prévaloir les objections tirées de l'observation ou de la critique des faits. Telle est, aussi, l'attitude d'Auguste Comte : certaines vérités existent bien objectivement, et pourraient être trouvées; mais il ne suit pas de leur existence que leur découverte puisse être faite et proclamée à tout moment, et le « pouvoir spirituel » qu'il préconise aura droit d'interdire les recherches « oiseuses ».

problème pratique, ce que nous devons, ce que nous voudrons savoir et enseigner[1].

Dans une hypothèse un peu différente de la précédente, c'est pour ménager notre propre sensibilité, pour ne pas tarir nos forces et les ressources de notre action, que nous nous permettrons de nous dissimuler les choses. Ce peut être pour nous un droit, parfois même un devoir. Il y a des circonstances où, pour pouvoir vivre, il nous faut nous cacher les misères de la vie, nous faire illusion sur ce qu'elle a parfois d'horrible. Mais, quand il s'agit des vérités importantes qui nous sont révélées par la science, la conscience moderne nous impose de les regarder en face, au risque d'en souffrir : elle nous interdit d'imiter ces sociétés religieuses qui, de plus en plus, se désintéressent de la vérité spéculative et se bercent dans l'erreur. En vain nous représente-t-on que nous serions plus heureux si nous nous refusions à voir clair : cet argument nous répugne; nous nous sentons obligés de sacrifier notre tempérament à la vérité.

Des difficultés de ce genre se présentent, aujourd'hui, sous des formes nouvelles. Beaucoup d'hommes, chez qui dominent l'imagination, les qualités de l'artiste, éprouvent une véritable souffrance à se plier à la discipline des sciences sociales actuelles : ils ont l'impression de lui sacrifier leurs dons, leur vocation. Mais il y a là, encore, une question d'espèces. Sur certains points, d'une importance capitale, un laïque ne se fardera pas la vérité, quoi qu'il lui en coûte. Mais dans d'autres cas, dont la portée est moindre, il pourra se reconnaître le droit de ne pas l'envisager tout entière.

Ainsi, ce que Kant appelait le « primat de la raison pratique »

1. Mentionnons, dans le même ordre d'idées, un problème beaucoup plus spécial, mais qu'on résout souvent trop facilement, surtout dans les milieux féministes : dans quelle mesure, comment instruire la femme de certains faits physiologiques? On ne peut résoudre la question en raisonnant comme si la vérité physique, en tant que telle, devait s'imposer tyranniquement; d'autres soucis, très légitimes, peuvent nous conduire à borner la place que nous lui ferons. Si nous croyons, par exemple, la chasteté, la pudeur nécessaires à la femme, nous aurons à nous demander si la connaissance de cette vérité ne leur sera pas nuisible. Il semble d'ailleurs qu'en fait, pourvu que cette connaissance soit donnée sous une forme assez vague, et que le milieu soit sain, elle ne risquera pas de troubler les sens. Mais on ne contestera pas qu'il y ait lieu d'être prudent, si l'on remarque que certains enfants la fuient instinctivement, comme s'ils y pressentaient un danger.

retrouve, à nos yeux, une signification positive : la vérité naturelle, cosmique, est au service de notre raison morale. Peut-être aboutirons-nous, en fait, à nous reconnaître, dans la plupart des cas, les mêmes devoirs que ceux qu'on déduisait des *droits de la vérité*; mais ces devoirs ne peuvent être établis, d'après nous, que par l'analyse de la conscience morale d'un temps et d'un milieu donnés.

En montrant, comme nous venons de le faire, que ce sont nos préférences morales qui déterminent, à bon droit, la part qui revient à chaque type de vérité, nous répondons, dans une certaine mesure, à la question que nous nous étions posée sur les rapports du réel et de la foi. Car cet usage même que nous faisons de la réalité en raison de nos besoins sociaux, de nos exigences morales est bien déjà une création. Aux primitifs, une telle transformation du donné qui nous est offert aurait paru, s'ils avaient pu la concevoir et se la proposer consciemment, être un empiétement sur les droits des dieux. Et l'on voit encore reparaître près de nous, — chez les économistes du « Laissez faire, laissez passer », chez Spencer, quand il traite d' « athées » le Parlement et les partis réformateurs — cette vieille idée qu'on ne peut, qu'on ne doit pas toucher à la nature [1]. De plus en plus, cependant, les modernes se rendent compte que c'est, au contraire, la conscience qui domine la nature et que celle-ci n'a pas de droits contre elle.

Dans certains cas, enfin, on peut dire, à la lettre, que la foi morale crée ses organes. Même dans la nature physique, c'est un fait, semble-t-il, que les idées sont des forces et qu'elles peuvent déterminer, dans les choses, des modifications qui persistent. Mais c'est surtout par rapport à la réalité morale et sociale que se vérifie l'idée de Gœthe : « Am Anfang war die That. » Chez les primitifs, Dieu n'est pas indépendant de l'homme : le totem est renouvelé, entretenu par les rites humains. De combien de nos institutions sociales ne pourrions-nous pas dire à notre tour, en reprenant l'hypothèse hyperbolique de Descartes, que peut-être nous créons le monde sans le savoir? Ces réalités qui s'imposent à nous avec une force impersonnelle, elles sont dues, bien souvent, à des accidents : des idées individuelles, des désirs égoïstes, servis par un

1. Voir Spencer, *Essais sur le Progrès*, trad. fr., Paris, 1877 (Alcan).

concours heureux de circonstances, en ont été, dans plus d'un cas, les premiers auteurs.

Ne peut-on, cependant, échapper à ces conclusions, en objectant que s'il y a bien, dans l'état actuel de nos connaissances, plusieurs types de réalité, entre lesquels nous ne pouvons prendre parti que par des préférences morales, ces diverses réalités pourront, plus tard, être ramenées à une réalité unique, de laquelle toutes les autres ne seraient plus que des expressious? — Cela même, répondrons-nous, ne ferait pas disparaître le rôle fondamental du *consentement* humain. Car, en tout état de cause, il est peu vraisemblable que notre connaissance de ce réel soit jamais assez certaine pour éliminer complètement les hypothèses et les probabilités. Et, dès lors, il y aura toujours un parti à prendre, des risques à courir, d'où l'on ne sortira que par un *pari*, analogue à celui sur lequel Renouvier fonde la certitude morale. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de vérité si absolue qu'elle s'impose par sa seule force à la pensée humaine. Si évidentes que soient les choses, notre imagination peut toujours, en se disciplinant, gagner sur elle de ne plus les voir. Et le réel fût-il unique, l'homme aurait encore à dire s'il l'accepte, et il ne l'accepterait qu'en le qualifiant intérieurement, en le déclarant, à quelque égard, beau ou bon, — en affirmant, en un mot, une préférence morale.

Mais on peut faire, à toute notre thèse, une autre objection, qu'il est aisé de pressentir d'après ce qui a été dit, plus haut, de certaines philosophies pragmatistes. Nous avons, dans tout ce qui précède, utilisé une définition purement conceptuelle du réel. Certains penseurs contesteront, précisément, la valeur d'une telle définition. Il y aurait, d'après eux, un réel que saisit directement, *immédiatement*, l'intuition. Telle est, en particulier, la conception de M. Bergson. Mais quel que soit ce réel immédiat, que ce soit le sensible donné ou la conscience dans ses profondeurs, on n'a pas, répliquerons-nous, le droit de l'ériger en absolu. Cet immédiat est, sans doute, une forme d'existence, un type de réalité : je le saisis comme les autres; mais pas plus qu'aucun des autres, je ne puis, parce que je le saisis, le poser comme étant le principe de tout ce qui se distingue de lui. — Nous avons indiqué plus haut quels sont, selon nous, les caractères communs de *toute* affirmation rationnelle : le sentiment de l'invincibilité de la croyance et la position

d'un réel. Toutes les fois qu'il y a, en nous, sentiment d'un arrêt, d une impuissance de l'imagination, nous projetons hors de nous, du même coup, l'existence d'un réel. Or, il est bien vrai, sans doute, que dans l'intuition immédiate ce sentiment se produit. Il y a contrainte, arrêt de l'imagination en présence de l'immédiat. Mais contrainte toute relative, arrêt tout provisoire. Quelque objet que j'aie saisi immédiatement, à un moment donné, je le situerai, ensuite, dans ma pensée, par rapport à l'ensemble de l'univers. Et quand je l'analyserai, je n'aurai pas plus de raison de le regarder comme étant le tout des choses que s'il s'agissait des relations dans lesquelles je pourrai le résoudre. — Nous entendons, précisément, par *empirisme radical* cette conception de la connaissance qui laisse à l'imagination intellectuelle toute liberté de se fixer où elle juge nécessaire de se fixer, quels que doivent être les objets qu'elle détermine par là même, et sans imposer à ces objets, que nous considérons tous comme réels, de conditions ni de hiérarchie préalable. Dans cet empirisme *rationnel*, que nous proposons de substituer au vieil empirisme réaliste, pas d'autre critère de la vérité que cet arrêt même de l'imagination intellectuelle, se fixant, *selon les moments*, là où elle se sent contrainte de se fixer. Il est clair que, de ce point de vue, aucune expérience de l'immédiat ne peut être prise pour le signe d'une existence, d'une réalité *absolue*.

Nous maintiendrons donc, pour conclure, que dans l'affirmation du réel interviennent, toujours, des affirmations pratiques. Nous admettrons même, comme nous l'avons indiqué, qu'on puisse dire, de certains cas, que c'est la foi qui crée les choses. D'une façon générale, nous croyons, cependant, que ce pouvoir de création de la foi, de la raison pratique est limité par des existences antérieurement posées par l'imagination, par un ordre intellectuel dans lequel rentre, d'ailleurs, ce que la foi a réussi à créer. Nous constatons ainsi, sans pouvoir aller au delà, en même temps que l'identité formelle de la certitude pratique et de la certitude spéculative, leur indépendance relative et leur limitation réciproque.

L'apologétique morale pourra donc, toujours, tirer parti des deux points de vue auxquels nous nous sommes successivement placés : — montrer, contre les subjectivistes purs, qu'il entre du

réel, du rationnel dans la certitude morale, contre les objectivistes purs, qu'il entre des affirmations pratiques, morales dans la connaissance rationnelle et dans la position du réel. Or cette double apologétique peut comporter un usage efficace, surtout si l'on tient compte, en l'appliquant, de la diversité des moments historiques. Il y en a, en effet, où les esprits sont plus fortement orientés vers l'action, en particulier vers l'action sociale : à ces moments-là, on insistera davantage sur ce qu'il entre de foi dans toute connaissance, afin que l'action morale et sociale soit encouragée de se voir confirmée, en quelque sorte, et soutenue par l'univers. Il y en a d'autres, au contraire, où la société semble se dissoudre, et où chacun se replie sur soi-même, en se bornant à chercher les règles de la conduite privée ou de la vie intellectuelle : il faudrait, alors, montrer plutôt qu'il existe des connaissances objectives et que la morale s'y rattache.

Mais, pratiquement et même théoriquement, il est bon de ne pas s'attarder à ces réflexions. Il y a, dans toute pensée, de la réalité et de l'action : on pourra toujours trouver des motifs de se poser, à propos de ce qu'on affirme comme vrai, des problèmes moraux, et, à propos de ce qu'on veut moralement, des problèmes d'ordre scientifique. Mais un homme jeune, qui se sera rendu compte de ce double aspect de toute question, fera bien de n'y pas réfléchir trop souvent, et de s'attacher, aussitôt que possible, à une réalité définie et à une besogne pratique. Il se rappellera sans doute qu'il peut, suivant les cas, se tourner vers l'une ou l'autre de ces deux faces de toute pensée. Mais cette vérité philosophique ne peut avoir, à ses yeux, d'autre intérêt que de limiter les problèmes qu'il se posera, et ne saurait le conduire à des conclusions précises. — N'oublions donc pas que s'il peut y avoir, à certains égards, un intérêt pédagogique à éveiller, par des méditations de ce genre, l'attention des esprits jeunes, un homme qui a choisi sa tâche n'y reviendra que de loin en loin.

F. Rauh.

LA SOCIOLOGIE DE M. DURKHEIM

Le nom de Durkheim[1] est inséparable de celui d'une science nouvelle, la sociologie, dont la notion, l'objet et la méthode, ne sont nulle part précisément et rigoureusement déterminés avant l'apparition de la *Division du Travail social* et des *Règles de la Méthode sociologique*.

Déjà sans doute avant cette date, la sociologie se cherchait en France, en Allemagne et en Angleterre. Montesquieu, Condorcet et Saint-Simon, sans parler de quelques précurseurs moins connus du commencement du XIXe siècle, faisaient plus qu'en soupçonner l'existence; Auguste Comte lui donnait un nom qu'elle devait garder malgré son étymologie barbare. Cependant, au temps du second Empire, l'essor de la science nouvelle semblait arrêté. Mais le réveil avait lieu au lendemain de la Guerre. La crise traversée posait des problèmes pressants et allait orienter les penseurs vers les questions d'organisation sociale. C'est en prenant conscience de ces problèmes que M. Durkheim abandonnera l'idée de recherches psychologiques sur la quantité et la qualité, et c'est lui qui plus tard écrira : « L'organisation d'ailleurs toute en façade qui consti-

1. Durkheim (Émile), né à Épinal (Vosges), le 15 avril 1858. Fit ses études au Collège d'Épinal, puis au Lycée Louis-le-Grand, d'où il entra en 1879 à l'École normale supérieure. Agrégé de philosophie en 1882, il enseigna la philosophie dans différents lycées (Sens, Saint-Quentin et Troyes). Dès sa sortie de l'École, il s'était consacré aux études de sociologie. Pour pouvoir s'y donner plus complètement, il prit en 1885-1886 une année de congé qu'il passa mi-partie à Paris et mi-partie en Allemagne. De ce voyage il rapporta une série d'articles qui furent publiés dans la *Revue de l'Enseignement* et dans la *Revue Philosophique* sur l'*Enseignement de la Philosophie dans les Universités allemandes*, et sur la *Science positive de la Morale en Allemagne*, à la suite desquels il fut chargé d'un cours de science sociale et de pédagogie à la Faculté des Lettres de Bordeaux. C'est le premier cours de sociologie qui ait été créé dans nos universités. En 1896, le cours fut transformé en chaire magistrale. En 1902, M. Durkheim fut chargé de suppléer M. Buisson dans la chaire de Science de l'Éducation à la Faculté des Lettres de Paris. En 1906, il fut nommé titulaire à cette Faculté. Il y enseigne parallèlement la sociologie et la pédagogie.

tuait le système impérial venait de s'écrouler, il s'agissait d'en refaire une autre, ou plutôt d'en faire une qui pût subsister autrement que par des artifices administratifs, c'est-à-dire qui fût vraiment fondée dans la nature des choses. Pour cela il était nécessaire de savoir ce qu'était cette nature des choses. Par suite, l'urgence d'une science des sociétés, ne tarda pas à se faire sentir[1]. » Or, cette science, déjà née chez nous comme nous l'avons vu, avait poursuivi son développement en Angleterre avec Spencer auquel allait se rattacher l'école si florissante d'anthropologie anglaise, et en Allemagne, sous la forme d'une intéressante mais insuffisante psychologie des peuples. Nos penseurs n'avaient donc qu'à reprendre la direction du mouvement pour s'attacher à déterminer de plus en plus la notion de sociologie. C'est à cette étude que contribua tout d'abord, de la façon la plus utile, M. Espinas, dans son étude sur les *Sociétés animales*. Mais pour faire de la sociologie une science autonome, il ne suffisait pas de la définir par comparaison avec le règne biologique ou psychologique, il fallait définir et étudier la réalité sociale en elle-même. C'est à cette tâche que s'est consacré M. Durkheim.

Aussi est-il vrai de dire qu'analyser, comme on veut le faire ici, d'une façon aussi exacte et objective que possible l'œuvre de M. Durkheim et dégager les idées maîtresses du système et de la méthode qu'il nous propose, c'est en même temps essayer de définir cette sociologie dont on parle tant aujourd'hui, mais dont si peu savent avec précision ce qu'elle est, et sous quel angle nouveau elle nous invite à considérer les phénomènes humains, car cette science des sociétés s'est élargie pour devenir en définitive une science de l'homme. « Nous estimerions que nos recherches ne mériteraient pas une heure de peine, écrivait dès la préface de son premier ouvrage, le fondateur de cette science, si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Si nous séparons avec soin les problèmes théoriques des problèmes pratiques, ce n'est pas pour négliger ces derniers, c'est au contraire pour nous mettre en état de les mieux résoudre[2] ». On entrevoit par là que si la sociologie demande à l'histoire la connaissance du passé de nos sociétés

1. *Revue Bleue*, 1900, I, 647.
2. Cf. *De la Division du travail social* : préface de la 1re édition, à la p. XXXIX dans la 2e édition.

et à l'ethnographie celle de leur enfance, ce ne sera point pour le vrai plaisir d'offrir à notre curiosité d'érudits le spectacle de mœurs disparues ou de coutumes étranges, mais dans le but de connaître l'homme, et non pas l'homme en soi, mais l'homme d'aujourd'hui dont elle veut éclairer le jugement et diriger l'action. C'est assez dire quel intérêt s'attache à de pareilles recherches.

Mais de quel droit ces recherches qui portent sur les sociétés prétendent-elles nous éclairer sur l'homme? C'est ce qu'il faut faire comprendre tout d'abord à qui veut saisir, dans toute son ampleur, l'objet de la sociologie. Si je veux connaître l'homme, ses idées, ses sentiments, n'est-ce pas lui-même qu'il me faut étudier et ne dois-je pas procéder avant tout et uniquement à l'analyse de la conscience individuelle? Que me sert, pour savoir ce qui se passe en moi, de vagabonder à travers le monde ou de feuilleter l'histoire? Au reste, la science de l'homme n'est pas à inventer. Elle existe : c'est la psychologie. Que veut-on de plus? Ce que l'on veut, c'est une science de l'homme qui fasse connaître l'homme tout entier et non pas seulement le moindre homme, cet homme isolé du psychologue qui ne contient rien autre chose que les possibilités abstraites de sensation, d'émotion ou de volition que l'analyse interne découvre en lui. Ces facultés, en effet, ne représentent qu'une faible partie de notre réalité psychologique ; et plus que de leur simple possession nous sommes riches de leur exercice concret. Mais cet exercice ne peut évidemment nous enrichir qu'autant qu'il nous permet d'assimiler sans cesse des éléments *extérieurs* à nous. Ainsi l'homme se nourrit, ou mieux, se forme et se complète chaque jour en puisant dans son milieu ; et ce que nous trouvons en lui, ce n'est pas surtout lui, ce sont des croyances religieuses et morales, des règles juridiques, des coutumes sociales, des techniques ; c'est un langage et une logique, c'est tout un ensemble de choses qui le débordent infiniment, bien qu'elles soient intégrées dans sa propre substance. Dès lors est-ce donc le connaître que de négliger l'essentiel de sa richesse, et de l'homme civilisé, de ne retenir que l'homme et non la civilisation? Chacun de nous porte en soi une expérience collective lentement issue d'une coopération entre chaque génération et celles qui furent avant elle. Si la connaissance de toutes ces richesses est impossible à la seule psychologie, la transmission n'en est pas moins impossible aux seuls individus.

Elle ne peut s'effectuer que grâce à une organisation qui demeure permanente, tandis que les individus se succèdent. Cette organisation, c'est la société avec ses institutions de toutes sortes, avec ses bibliothèques et ses œuvres d'art. Et voilà comment, si cet héritage est la richesse essentielle de l'homme, connaître la société, gardienne de cet héritage, est la seule façon d'arriver à une connaissance intégrale de l'homme.

La sociologie est donc vraiment et plus complètement que la psychologie une science de l'homme. Mais la psychologie de son côté, non contente de se réserver le monopole de la science de l'homme, a prétendu suffire à la connaissance de la société. Qu'est-ce, en effet, a-t-elle dit, que la société sinon un ensemble d'individus? Inutile donc d'en réserver l'étude à la sociologie. La connaissance d'un tout, quel qu'il soit, est issue de celle de ses parties. Le cas de la société n'a rien d'exceptionnel. Le psychologue qui saisit dans les individus les parties qui la composent, n'aura qu'à généraliser les résultats de son analyse. Pourquoi ferait-il appel au sociologue? Toute la question est de bien déterminer la nature de l'individu. Et c'est en effet le souci que nous retrouvons à la base de toutes les tentatives d'explication sociale auxquelles nous faisons allusion : c'est Spencer s'évertuant à longuement définir l'homme primitif avec ses propriétés physiques et psychologiques; c'est Tarde partant du penchant à l'imitation que chacun de nous porterait naturellement en soi; ce sont les économistes et les théoriciens du Droit Naturel spéculant sur l'idée d'homme économique ou de nature humaine, tous avec la même intention de découvrir dans une notion psychologique abstraite les principes déterminants de toute organisation sociale.

Que de telles prétentions soient insoutenables, qu'une telle explication tout idéologique soit insuffisante à rendre compte de la complexité et de la diversité des phénomènes sociaux, c'est précisément ce qu'affirme la sociologie pour revendiquer sa place au milieu des sciences positives. Cette place qu'elle réclame, c'est celle d'une science autonome. Cette science a un objet qui lui est propre : la réalité sociale qu'elle proclame intelligible, et irréductible à toute autre réalité voisine. Elle comporte une méthode d'explication qui également lui est propre et qui convient seule à son objet : ce n'est ni la méthode psychologique ni même la méthode historique au

sens ordinaire de ce mot. Elle comprend des sciences particulières telles que l'étude sociologique des phénomènes moraux, juridiques, religieux, etc. Enfin ces recherches spéciales et définies dont elle se compose et qui tournent autour de l'homme convergent finalement en lui pour l'éclairer sur lui-même, pour former et alimenter sa pensée philosophique. La sociologie ne s'est donc détachée de la philosophie que pour lui revenir et la renouveler. L'analyse de l'œuvre de M. Durkheim va précisément nous la montrer se constituant ainsi un objet et une méthode, puis s'appliquant dans le domaine du droit, de la morale, de la religion et de la théorie de la connaissance, pour laisser entrevoir enfin la possibilité d'une sociologie philosophique.

I

Le premier devoir d'une science qui se constitue est évidemment de définir son objet, de distinguer des autres réalités celle qu'elle se propose d'étudier. La science des faits sociaux recherchera donc tout d'abord quels sont les faits que l'on appelle sociaux et quels caractères les distinguent de tous les autres. A ce souci répondent les *Règles de la méthode sociologique* [1] où nous trouvons exposés d'une façon systématique, les préceptes implicitement contenus dans la *Division du Travail social* [2]. On ne saurait trop insister sur la publication de ces deux ouvrages, et parce qu'ils nous offrent à la fois la pratique et la théorie de la science nouvelle, et parce qu'ils ont exercé dans l'école sociologique et aussi en dehors d'elle la plus grande influence.

Que faut-il donc entendre par ces faits sociaux dont ils inaugurent l'étude? « Il y a dans toute société, écrit notre auteur, un groupe déterminé de phénomènes qui se distinguent par des caractères tranchés de ceux qu'étudient les autres sciences de la nature [3]. » Ce sont des manières d'agir, de penser ou de sentir qui

1. Les *Règles de la Méthode sociologique*. 4e édition, 1907, XXIV-186 p. in-12. Paris, F. Alcan. Préface nouvelle à la seconde édition. La 1re édition est de 1895.
2. *De la Division du Travail social*, 2e édition, 1902, augmentée d'une préface sur les groupements professionnels, XLIV-416 p. in-8. Paris, F. Alcan. La 1re édition est de 1893.
3. Cf. *Règles*, p. 6.

existent en dehors des consciences individuelles et s'imposent à elles. Ainsi mes devoirs d'époux ou de citoyen, de fonctionnaire ou de commerçant, sont définis dans le droit et dans les mœurs avant que je les pratique et indépendamment de moi; ainsi notre langage, nos habitudes sociales et tant d'autres choses que nous trouvons tout organisées en dehors de nous, nous préexistent et nous débordent. De même il existe dans les assemblées et dans les sociétés des mouvements d'opinion, des courants, des enthousiasmes ou des émotions qui viennent traverser nos consciences, mais qui n'ont pas leur source en telles d'entre elles, et qui n'existeraient pas si nous étions restés isolés. Par là nous sommes amenés à concevoir qu'en face de l'individu le groupe, qu'il prenne la forme d'une nation, d'une famille, d'une corporation ou d'une assemblée quelconque, a une existence et une vie qui lui sont propres à lui groupe, et qui viennent non des individus qu'il réunit, mais du fait qu'il réunit des individus. En effet, qui dit réunion ne dit pas simplement répétition : un tout composé de parties associées est plus et autre chose que la somme de ses parties; il a, par rapport à elles, des propriétés nouvelles. C'est d'après ce principe que la société nous apparaît comme différente de la simple somme des individus qu'elle renferme, comme un système doué d'une réalité spécifique. « Sans doute, lisons-nous dans les *Règles*, il ne peut rien se produire de collectif si des consciences particulières ne sont pas données. Mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Il faut encore que ces consciences soient associées, combinées et combinées d'une certaine manière. C'est de cette combinaison que résulte la vie sociale, et par suite c'est cette combinaison qui l'explique. En s'agrégeant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau[1]. » Aussi bien n'y a-t-il rien là d'aussi anormal qu'on a souvent voulu le croire. N'admet-on pas couramment la possibilité de nouveautés de ce genre quand il s'agit de combinaisons chimiques? Et de même dans la synthèse que constitue l'être vivant, personne ne soutient qu'il n'y ait pas autre chose que les éléments d'hydrogène, d'oxy-

1. Cf. *Règles*, p. 127. Voir aussi : *Règles*, préf. de la 2e éd., p. XIV, XIX, 6, 7; *Division*, p. 341-342; *Suicide*, p. 345 sq, 350, 351, 353, 358; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 295, 296; *De la Méthode dans les Sciences*, p. 315, 316.

gène, de carbone et d'azote qui la composent. Or le groupe social est par rapport à ses éléments individuels une synthèse du même genre. Il représente en face d'eux un être spécial qui sent, pense et agit à sa manière. Il a donc un esprit, un caractère et des habitudes qui ne sont qu'à lui. C'est pour résumer cela d'un mot qu'on parle de la *conscience collective du groupe*, par analogie avec la conscience individuelle de l'individu isolé. Tel est le sens de cette expression très simple qui a paru mystérieuse à beaucoup.

On voit qu'elle ne désigne aucune entité métaphysique, n'implique aucun réalisme platonicien, mais connote simplement ce fait que l'expérience vient de nous révéler de la spécificité du *social*. La réalité des représentations collectives que contient cette conscience du groupe est comparable à celle du langage, qui est bien quelque chose en dehors des individus qui le parlent; et nous la touchons du doigt chaque jour dans toutes les institutions où les représentations sont venues se matérialiser depuis l'origine de la vie sociale. On peut donc parler de conscience collective et de représentations collectives sans rien enlever à la sociologie de son caractère scientifique. M. Durkheim a insisté sur ce point avant même les critiques qui lui ont été adressées. Il n'accorde pas aux représentations collectives vis-à-vis des consciences individuelles une extériorité ou une indépendance différentes de celles que le psychologue réclame pour la représentation psychique par rapport à ses conditions cérébrales.

La représentation psychique chez l'individu est quelque chose de nouveau par rapport aux modifications correspondantes des cellules nerveuses, car si ces modifications contribuent, elles ne suffisent pas à la produire. Elles en sont une condition nécessaire, elles n'en sont pas le tout. Leur connaissance n'épuise donc pas celle de la vie mentale qui garde quelque chose d'irréductible. Il en est de même dans le cas de la représentation collective. Sans doute, celle-ci ne peut se produire si des individus ne sont pas donnés; et en ce sens elle repose sur l'existence d'individus comme sur une condition nécessaire. Mais comme tout à l'heure les actions et réactions entre éléments nerveux, ainsi dans le cas de la société, les actions et réactions entre individus ne sont encore qu'une simple condition d'un phénomène nouveau qui les dépasse et n'est pas plus donné en chacun d'eux que la pensée ne l'est dans la cel-

lule. La vie collective et la vie psychique possèdent une spécificité du même genre, et la première se distingue de son substrat individuel aussi nettement que la seconde de son substrat physiologique. Tel est le point de vue développé par M. Durkheim dans un article de la *Revue de Métaphysique* sur les *Représentations collectives et les Représentations individuelles.* Il n'est pas plus entaché de métaphysique que celui des psychologues. C'est à eux en effet que notre auteur demande d'être assimilé : « Ceux, déclare-t-il, qui nous accusent de laisser la vie sociale en l'air parce que nous refusons de la résorber dans la conscience individuelle, n'ont pas sans doute aperçu toutes les conséquences de leur objection. Si elle était fondée, elle s'appliquerait tout aussi bien aux rapports de l'esprit et du cerveau. Par conséquent, il faudrait, pour être logique, résorber aussi la pensée dans la cellule et retirer à la vie mentale toute spécificité[1]. » On voit qu'il n'est pas nécessaire de réaliser substantiellement un sujet collectif pour parler de représentations collectives, mais qu'il faut cependant, si l'on veut comprendre et expliquer de telles représentations, les rapporter au groupe et non pas seulement aux individus. On peut en étudier le mécanisme et les lois, comme les psychologues ont fait pour celles de l'individu. Et c'est précisément l'objet d'un livre récent de M. Lévy-Bruhl sur les *Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures.*

Ces états de la conscience collective manifestent d'ailleurs leur réalité et leur spécificité par la manière dont ils agissent sur les consciences particulières. C'est ce que démontrent les résultats de la statistique, puisqu'ils nous attestent l'existence dans les sociétés de tendances qui dépassent et entraînent les individus. Il semble à première vue que chacun se marie ou se sépare, procrée ou se suicide à sa guise. Mais indépendamment des formes qu'ils prennent dans les cas particuliers, et qui font d'eux, à ce point de vue, des phénomènes individuels, mariage, divorce, naissance et mort volontaire, sont au contraire des phénomènes sociaux qui ne dépendent pas dans leur ensemble de nos volontés particulières. Ils se retrouvent en effet en nombre constant dans les sociétés qui restent soumises aux mêmes conditions[2]. Ils ont un taux déterminé. Tandis

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, Représentations individuelles et Représentations collectives, p. 293, 294 et 297.
2. Cf. *Règles*, p. 13; *Suicide*, p. 345 sq.

que les individus qui composent une société changent, le nombre des suicidés est le même tant que la société elle-même ne change pas. L'armée, qui est pourtant un groupement dont les éléments individuels se renouvellent périodiquement dans leur presque totalité, présente un taux de suicides constant. De même l'état de mariage, de veuvage et de divorce sont affectés d'une certaine tendance définie au suicide. Il en résulte évidemment que les causes dont dépend le nombre des suicides d'un groupe donné sont indépendantes des individus puisqu'elles gardent la même intensité quels que soient les sujets particuliers sur lesquels s'exerce leur action. Lorsqu'on parle de tendances collectives, il s'agit donc de tout autre chose que de simples métaphores. Les exemples que nous venons de citer montrent qu'il s'agit bien de véritables « forces *sui generis* dominant les consciences particulières ». Il faut, suivant M. Durkheim, prendre les termes à la rigueur : « Les tendances collectives ont une existence qui leur est propre. Ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques bien qu'elles soient d'une autre nature. Elles agissent également sur l'individu du dehors, bien que ce soit par d'autres voies. Ce qui permet d'affirmer que la réalité des premières n'est pas inférieure à celle des secondes c'est qu'elle se prouve de la même manière, à savoir par la constance de leurs effets. Seulement comme ces forces ne peuvent être que morales, et que en dehors de l'homme individuel il n'y a dans le monde d'autre être moral que la société, il faut bien qu'elles soient sociales. Mais de quelque nom qu'on les appelle, ce qui importe, c'est de reconnaître leur réalité et de les concevoir comme un ensemble d'énergies qui vous déterminent à agir du dehors ainsi que font les énergies physico-chimiques dont nous subissons l'action. Elles sont si bien des choses *sui generis* et non des entités verbales qu'on peut les mesurer, comparer leur grandeur relative comme on fait pour l'intensité des courants électriques et des foyers lumineux[1] ».

Représentations, émotions et tendances extérieures aux individus considérés comme tels, voilà donc les éléments de ce que nous avons appelé la conscience collective. Sans doute ces éléments en épuisent théoriquement le contenu. Cependant il y a lieu de faire

1. *Suicide*, p. 348, 349.

une place à part à des manifestations de cette conscience, qui, sans différer en nature des précédentes, puisqu'elles n'en sont, pour ainsi dire, que la cristallisation ou la consolidation, ne laissent pas moins de nous apparaître sous un aspect très différent et qui, grâce à leur caractère objectif, sont précisément le premier et principal objet des recherches du sociologue. Nous voulons parler des institutions d'une part, et des faits de pure morphologie de l'autre où nous retrouvons toujours la même vie sociale, mais immobilisée cette fois sous forme de structure. Nous voyons ainsi l'idéal s'inscrire dans le réel et nous passons par une suite de gradations insensibles des représentations purement libres aux représentations déjà fixées en institutions et aux habitudes définitivement matérialisées dans la morphologie, chacun de ces termes n'étant rien en dehors des autres. Cette conscience collective en effet, dont nous avons posé l'existence, représente proprement pour nous, comme nous le verrons plus loin, notre faculté d'idéal. Sa fonction est de produire des systèmes de mythes, de concepts, de règles juridiques, de prescriptions morales qui, se surajoutant au réel, ont été l'origine première des religions, du droit, de la morale, de la logique. Mais le propre de ces systèmes est précisément de ne point demeurer à l'état de simples possibles dans le domaine de l'imagination, de se réaliser en partie dans les choses où ils incarnent l'idée et où nous les saisissons. Ainsi le mythe est inséparable du rite et des sociétés religieuses, le droit des codes et des groupes sociaux, la morale des mœurs réelles de tel peuple et de tel âge, et plus généralement les représentations des institutions. Aussi bien cette solidarité n'étonne-t-elle pas qui est persuadé que nos facultés s'exercent toujours sur des données réelles loin de fonctionner à vide. Elle est même d'autant plus étroite qu'il y a entre les deux termes ici en présence des liens non seulement de causalité, mais de causalité réciproque, car institution et représentation réagissent mutuellement l'une sur l'autre et ne peuvent s'expliquer l'une sans l'autre. Dans ses institutions nous retrouvons la façon dont le groupe se pense lui-même, et dans ses représentations la façon dont il est groupé, c'est-à-dire le mode même de ses institutions. Enfin, non moins que les représentations, les habitudes collectives s'incrustent dans la réalité, et par là nous rejoignons les phénomènes de pure structure sociale. De ce point

de vue, M. Durkheim nous invite à concevoir les divisions politiques d'une société, par exemple, comme « la manière dont les différents segments qui la composent, ont pris l'habitude de vivre les uns avec les autres » ; le type d'habitation comme « la manière dont les générations antérieures se sont accoutumées à construire les maisons » ; les voies de communication comme « le lit que s'est creusé à lui-même en évoluant dans le même sens le courant régulier des échanges et des migrations ». Et il ajoute, afin d'éviter toute équivoque : « Il peut y avoir intérêt à réserver le nom de morphologiques aux faits sociaux qui concernent le substrat social, mais à condition de ne pas perdre de vue qu'ils sont de même nature que les autres [1]. »

Ainsi, tous les phénomènes sociaux manifestent, à des degrés divers, un aspect différent de la vie collective et l'on aperçoit l'importance de cette notion de conscience et de vie collective. Aussi y a-t-il intérêt à la préciser le plus possible et à ne la confondre avec rien de ce qui n'est pas elle, et en particulier avec celle de « conscience moyenne ». Les termes de « moyen » et de « collectif » présentent en effet plus d'un caractère commun, et c'est pour avoir conclu de leur ressemblance partielle à leur identité foncière que certains précurseurs de la science sociale, tels que Quételet, Lazarus et Steinthal, ont été arrêtés dans la voie de leurs découvertes. D'après Quételet [2], un phénomène est collectif parce qu'il est général, parce qu'il est commun à tous les membres d'une société. Dès lors le type moyen que l'on retrouve dans chaque société en fondant ensemble les caractères les plus répandus parmi la généralité de ses membres, serait précisément ce type collectif que nous cherchons à distinguer pour en faire l'objet de la sociologie. Mais, répond M. Durkheim, un phénomène « est général parce qu'il est collectif, c'est-à-dire plus ou moins obligatoire, bien loin qu'il soit collectif, parce qu'il est général. C'est un état du groupe qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties [3]. » La conscience col-

1. Cf. *Règles*, p. 19.
2. Cf. Quételet : *Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de Physique sociale*, 2 vol., Paris, 1835; *Du système social et des Lois qui le régissent*, Paris, 1848. Cf. *Suicide*, note de la p. 337.
3. Cf. *Règles*, p. 14. Voir aussi *Suicide*, p. 337, 338, 359, 360.

lective est donc plus et autre chose que la moyenne des consciences individuelles. Voilà ce que n'ont pas vu les fondateurs de la « Völkerpsychologie [1]. » Aussi leur tentative de constituer une sociologie a-t-elle échoué. Il ne pouvait en être autrement puisque l'objet même de leur science leur échappait.

L'erreur fondamentale où l'on tombe en confondant ainsi moyenne et collectivité apparaît de façon particulièrement frappante dans le cas de la Morale. La Morale en effet ne se confond nullement avec la notion que la moyenne a de la morale : cette notion se traduit dans la conduite moyenne qui est médiocre. « Puisque l'individu, écrit M. Durkheim, est en général d'une telle médiocrité, comment une morale a-t-elle pu se constituer qui le dépasse à ce point, si elle n'exprime que la moyenne des tempéraments individuels ? Le plus ne saurait sans miracle sortir du moins. Si la conscience commune n'est autre chose que la conscience la plus générale, elle ne peut s'élever au-dessus du niveau vulgaire. Mais alors d'où viennent ces préceptes élevés et nettement impératifs que la société s'efforce d'inculquer à ses enfants et dont elle impose le respect à ses membres [2]. » On aperçoit donc que la sociologie ne sacrifierait, comme on le lui a souvent reproché, le caractère idéal de la morale et ne se contenterait d'observer passivement les faits existants, que si elle confondait conscience moyenne et conscience collective. Mais c'est précisément ce qu'elle refuse de faire. Et lorsqu'elle proclame que la morale, avec ses préceptes idéaux, existe en dehors de la moyenne des individus, dans la conscience collective qui les déborde infiniment, alors loin de détruire notre effort individuel, elle le nourrit et l'exalte. Le « général » est déjà donné tout entier en chacun de nous, le « collectif » au contraire est un patrimoine auquel chacun de nous participe sans doute, mais dont il ne possède qu'une faible part. L'un n'est qu'un reflet, l'autre est vraiment un idéal. Et cela n'est pas vrai seulement de la morale. C'est sous toutes ses formes que la conscience collective est à la fois réelle et transcendante. Or, s'il est vrai que cette conscience collective est un produit naturel de la vie sociale, si elle naît de cette surexcitation mentale qui caractérise toute espèce de groupement, alors la société idéale qu'elle nous représente se trouve faire partie de la

1. Cf. *Zeitschrift für Välkerpsychologie.*
2. Cf. *Suicide*, p. 359.

société réelle. On peut dire d'elle à la fois qu'elle est donnée dans la nature, et par conséquent objet de science, et qu'elle contient cependant un ensemble d'idéaux qui servent de modèles à l'individu moyen. En face de cet idéal élaboré par la société, nous sommes, nous individus, dans l'attitude du νοῦς de Platon à l'égard des *Idées*. Nous essayons de nous élever jusqu'à lui et de nous l'assimiler progressivement.

Mais si les représentations de la conscience collective nous apparaissent investies d'une telle autorité, si elles prennent, à nos yeux d'individus, la forme d'un idéal supérieur et transcendant, on ne s'étonnera pas qu'elles aient en même temps celle d'un impératif qui nous oblige. Qu'est-ce en effet qu'une autorité qui n'oblige pas, qui n'impose pas le respect? C'est donc tout naturellement et non en vertu d'un artifice que le *social* se présente à nous sous la forme de l'*obligatoire*[1]. Sentir l'autorité morale et intellectuelle inhérente à la société et sentir en soi la contrainte de la société sont deux choses qui s'impliquent et qui dérivent l'une comme l'autre de la conscience que nous prenons de la richesse de l'être social. D'ailleurs si cette puissance de contrainte attribuée à la société est naturelle, elle est aussi nécessaire. C'est en effet un fait d'expérience que nous nous sentons obligés, et que même ce sentiment d'obligation est, comme l'avait vu Kant, l'essentiel du sentiment moral. Or, ce sentiment, s'il n'avait sa racine qu'en nous, ne saurait nous faire apparaître les manières de penser ou d'agir auxquelles il se rapporte comme investies d'une autorité supérieure à celle que nous nous attribuons. Ce ne serait donc plus un sentiment d'obligation. Dès lors, sous peine de méconnaître sa vraie nature, nous devons voir en lui l'écho de la voix de la collectivité. De la sorte il devient conforme et non plus contraire à son origine qu'il nous parle de haut et fasse violence à nos dispositions naturelles.

Qui dit social dit obligatoire; cette vérité se trouve donc doublement prouvée : directement d'abord, lorsqu'on analyse la nature même de la conscience collective et qu'on la distingue de la conscience moyenne; d'autre part indirectement, lorsqu'on voit qu'elle est impliquée par la présence reconnue dans l'individu du senti-

1. Cf. *Bulletin de la Sociale Française de Philosophie*, 6e année, n° 4, avril 1906, p. 132-133. — *Ibid.*, p. 135. — Voir aussi Durkheim : *Définition des phénomènes religieux*, *Année Sociologique*, II, 23, 24; *Règles*, 150, 151.

ment d'obligation. Mais on voit dans quel sens et on comprend comment M. Durkheim a pu faire de la contrainte une caractéristique des faits sociaux; elle en est moins l'essence que le signe extérieur. Elle atteste dans le social la présence de cette autorité morale que nous y avons reconnue. Elle est la marque non d'une tyrannie que l'individu subirait de la part de la conscience sociale, mais tout au contraire du respect que consciemment et volontairement il lui témoigne.

S'il en est ainsi, il ne faut pas voir dans la contrainte, une sorte de facteur fondamental et unique qui expliquerait à lui seul et de façon exhaustive la nature et l'évolution de la société. Le souvenir du rôle joué par l'imitation dans la théorie de Tarde a pu induire en erreur. Mais il n'y a là qu'une fausse analogie, M. Durkheim s'est d'ailleurs expliqué sur ce point. Voici ce que nous lisons dans sa préface à la seconde édition des *Règles de la Méthode sociologique*. « Le pouvoir coercitif que nous lui attribuons est si peu le tout du fait social qu'il peut présenter également le caractère opposé. Car en même temps que les institutions s'imposent à nous, nous y tenons. Elles nous obligent et nous les aimons. Elles nous contraignent et nous trouvons notre compte à leur fonctionnement et à cette contrainte même. Cette antithèse est celle que les moralistes ont souvent signalée entre les deux notions du bien et du devoir qui expriment deux aspects différents mais également réels de la vie morale. Or, il n'est peut-être pas de pratiques collectives qui n'exercent sur nous cette double action qui n'est d'ailleurs contradictoire qu'en apparence[1]. »

Déterminer comme nous venons de le faire, le sens exact de la contrainte dans la théorie sociologique, dire qu'elle n'est qu'un signe, ce n'est d'ailleurs en aucune façon faire évanouir la force réelle dont elle est le signe. Mais il y avait intérêt à montrer que ce qui nous contraint, et nous sollicite aussi, c'est un idéal. Ce point établi, le sociologue affirme la puissance de cet idéal, de l'opinion collective. Cette puissance impérative souvent n'est pas sentie. Mais elle s'affirme dès que l'individu s'insurge contre elle. Le droit, la morale, la mode pèsent sur lui sous la menace d'une peine, d'un blâme ou du ridicule. Les courants sociaux le dirigent souvent

1. Cf. *Règles*, préf. de la 2e éd., p. XX, XXI, note; *Ibid*, p. 16, note.

contre sa volonté[1], enfant, quand, par l'éducation on imprime à sa nature un certain pli que, par définition, elle n'aurait pas pris spontanément, homme, quand l'entraînement du groupe le fait sentir et agir autrement qu'il n'eût fait seul. Une telle exaltation des énergies individuelles se rencontre par exemple dans les révolutions où elle porte au maximum le désintéressement et souvent aussi, il faut le dire, la cruauté : car qui ne voit que l'idée et son triomphe fait bon marché des individus qui se trouveront sacrifiés. Ainsi tant les crises que la pratique normale du droit et de la morale nous révèlent que la collectivité impose certaines manières de penser et d'agir et proteste contre leur violation. Or, cette protestation ne peut avoir qu'un sens : « C'est que les manières de penser et d'agir qu'impose le groupe sont des manières propres de penser et d'agir. S'il ne tolère pas qu'on y déroge, c'est qu'il voit en elles la manifestation de sa personnalité, et qu'en y dérogeant, on la diminue, on la détruit[2]. » Et si une telle protestation, qui prend la forme tangible d'une sanction, nous est un signe extérieur de l'existence d'une conscience collective dont nous reconnaissons l'autorité, il est évident que ce signe va, du point de vue de la connaissance et non plus de l'essence, devenir presque le tout de la chose. Voilà pourquoi, contrainte et sanction, que nous avons présentées et qu'on doit présenter comme des phénomènes dérivés et non fondamentaux, ont pu prendre cependant une telle importance dans les études de sociologie : on sait tout le soin que M. Durkheim a mis à étudier le crime et la peine, et comment il a, dans sa *Division du Travail social*, pu définir les diverses espèces de liens de solidarité en fonction des sanctions que provoque leur rupture.

Nous venons de définir la conscience collective et de lui reconnaître une réalité et une autorité dont la contrainte est souvent le signe; il nous reste à nous demander quelle indépendance reste à l'individu en face de cette force qui le déborde et l'enveloppe. Dans une telle conception, l'individu ne va-t-il pas se trouver annihilé et privé de toute dignité et de toute raison d'être au profit de la société? Les faits tout d'abord nous prouvent qu'il n'en est rien. M. Durkheim a montré, on le sait, qu'avec le progrès de la civilisation, la société impose à ses membres une division du travail de

1. Cf. *Règles*, p. 10; *Revue Métaphysique*, 1898, p. 294.
2. Cf. *Grande Encyclopédie*, art. Sociologie, par MM. Mauss et Fauconnet.

plus en plus rigoureuse. Voilà donc bien un cas où la société affirme nettement son existence et où elle impose ses propres nécessités à l'individu. Celui-ci va-t-il s'en trouver diminué? Nullement. Et M. Durkheim a établi au contraire que les mêmes facteurs qui ont produit la spécialisation sociale, et qui ont par là même, empiété en apparence sur l'autonomie de l'individu, ont en réalité contribué à son émancipation progressive. « L'effacement du type segmentaire, écrit-il, en même temps qu'il nécessite une plus grande spécialisation, dégage partiellement la conscience individuelle du milieu organique qui la supporte comme du milieu social qui l'enveloppe, et, par suite de cette double émancipation, l'individu devient davantage un facteur indépendant de sa propre conduite. La division du travail contribue elle-même à cet affranchissement; car les natures individuelles, en se spécialisant, deviennent plus complexes et par cela même sont soustraites en partie à l'action collective et aux influences héréditaires qui ne peuvent guère s'exercer que sur les choses simples et générales[1]. » Ainsi, plus la société en s'organisant impose ses cadres à l'individu, plus elle le libère. Qu'on ne dise pas qu'elle le mutile. On serait, en effet, dupe des apparences si l'on s'imaginait que le développement en surface d'un être complet et médiocre est supérieur au développement en profondeur d'une vie intense et spécialisée. Mieux vaut, pour être vraiment une personne, avoir une activité et une conscience qui vous soient exclusivement propres que de penser et d'agir comme tous. Aussi bien la personnalité, pour se fonder ainsi sur la spécialisation, ne cesse pas de se fonder en même temps sur la participation à quelque chose de commun entre tous les individus. « Les différences individuelles se multiplient, écrit M. Durkheim, et l'on voit approcher le moment où il n'y aura plus rien de commun entre tous les membres d'un même groupe humain, si ce n'est que ce sont tous des hommes. Dans ces conditions, il est inévitable que la sensibilité collective s'attache de toutes ses forces à cet unique objet qui lui reste, et qu'elle lui communique par cela même une valeur incomparable. Puisque la personne humaine est la seule chose qui touche unanimement tous les cœurs, puisque sa glorification est le seul but qui puisse être collectivement poursuivi, elle

1. Cf. *Division*, p. 400. Voir aussi *Ibid.*, p. 364, 365.

ne peut pas ne pas acquérir à tous les yeux une importance exceptionnelle. Elle s'élève ainsi bien au-dessus de toutes les fins humaines et prend un caractère religieux. Cet individualisme, loin de détacher les individus de la société et de tout but qui les dépasse, les unit dans une même pensée et en fait les serviteurs d'une même œuvre [1]. »

Ainsi la société peut exister et s'imposer à l'individu sans lui enlever rien de sa véritable raison d'être. Mais il y a plus : loin de le nier, elle le suppose. Entre ces deux forces, il y a concours et non conflit. Il ne faut pas prendre leur dualisme réel pour un antagonisme fondamental. La société n'est possible que par le groupement des individus, elle les suppose donc. Mais à leur tour ils la supposent, car ils ne peuvent se maintenir qu'en se groupant. Les deux termes s'impliquent. D'une part, l'individualité ne peut se constituer, comme l'ont bien vu tous les grands philosophes qu'en intégrant des facteurs impersonnels : nous sommes des individus dans la mesure où, dépassant la pure vie animale, nous participons à la pensée collective, à l'idéal commun. Mais, d'autre part, l'élément personnel n'est pas sacrifié à l'impersonnel comme dans le rationalisme kantien : la pensée collective ne peut exister qu'à la condition de s'incarner dans des individus particuliers qui la réalisent chacun à leur manière et se trouvent, par là même, rationnellement fondés en tant qu'individus. L'individu, pour reprendre une formule de M. Durkheim, est l'agent nécessaire de cette vie collective qui le métamorphose.

II

La vie collective que nous venons de définir avec ses caractères de réalité, d'extériorité et d'autorité, et dans son rapport avec les individus, forme l'objet même de la sociologie. Il nous faut apprendre maintenant à l'observer et à l'expliquer, car la sociologie possède non seulement un objet, mais une méthode propre.

Mais tout d'abord, prétendre étudier les réalités sociales, suivant une méthode scientifique, c'est postuler qu'elles sont intelligibles

1. Cf. *Suicide*, p. 382. Voir aussi *Division*, p. 396.

au même titre que les objets des autres sciences. Nous avons établi jusqu'ici qu'elles ont une existence propre; il nous faut ajouter maintenant que leur existence et leurs changements sont déterminés par des lois, et peuvent par conséquent faire l'objet d'une science. « La sociologie, écrit M. Durkheim, ne pouvait apparaître avant qu'on eût acquis le sentiment que les sociétés, comme le reste du monde, sont soumises à des lois qui dérivent nécessairement de leur nature et qui l'expriment [1]. » Or, cette conception a été lente à se former, et longtemps on a refusé d'assimiler les réalités sociales aux réalités physiques. Cette assimilation cependant ne les supprime ni ne les diminue. C'est Montesquieu et Condorcet qui ont ouvert la voie. « Mais ils entendaient seulement que, étant donnée la nature de l'homme, une voie se trouvait par là même tracée qui seule était naturelle et que l'humanité devait suivre si elle voulait être d'accord avec elle-même et remplir ses destinées [2]. » Toutefois il restait possible qu'elle s'en écartât. Il fallait donc attendre Saint-Simon et Auguste Comte pour arriver à une conception plus rigoureuse de la science sociale. Avec eux les sociétés nous apparaissent comme des choses naturelles qui ne peuvent être modifiées que conformément aux lois qui les régissent, et les institutions comme des résultantes de causes déterminées et non comme les produits arbitraires de la volonté des rois ou des législateurs. C'est à ce point de vue que se place M. Durkheim. Mais il fait faire un nouveau et définitif progrès à la méthode sociologique, en ajoutant, comme nous le verrons, que ces causes déterminées, c'est l'histoire seule qui les découvre dans l'état même des sociétés considérées, et non pas la psychologie abstraite dans la nature de l'individu. « Étant donnée la manière dont un peuple est composé à un moment de son histoire, l'état de sa civilisation à cette même époque, il en résulte une organisation sociale caractérisée de telle ou telle façon, tout comme les propriétés d'un corps résultent de sa constitution moléculaire [3]. »

Si les phénomènes sociaux ont des propriétés déterminées par des lois, ce sont donc des choses au même titre que celles qu'étu-

1. Cf. *Sociologie et Sciences sociales*, p. 308 dans *Méthode dans les Sciences*, Paris, F. Alcan, 1910.
2. *Sociologie et Sciences sociales*, *loc. cit.*, p. 310.
3. Cf., *Ibid.* p. 312.

dient les sciences de la nature et qui doivent être observées de la même façon[1]. Une telle affirmation ne signifie nullement que la sociologie doit être matérialiste, mais simplement qu'elle prend pour matière l'observation réelle de données existantes et non la spéculation abstraite. « Nous ne disons pas que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais sont des choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière. La chose s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans. Traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel, c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale. C'est en aborder l'étude en prenant pour principe qu'on ignore absolument ce qu'ils sont, et que leurs propriétés caractéristiques, comme les causes inconnues dont elles dépendent, ne peuvent être découvertes par l'introspection même la plus attentive[2] ». On dira, par exemple, que Comte spécule sur des idées plutôt qu'il n'étudie des choses parce qu'il s'attache plus à une notion du développement historique qu'à ce développement lui-même. De même Spencer part d'une idée préconçue sur la nature de la société qu'il définit suivant le mode — industriel ou militaire — de coopération qui y domine. Mais ces définitions idéologiques n'ont rien à voir avec la réalité telle qu'elle se présente à nous. La matière de la science économique, ce n'est pas une idée plus ou moins exacte de la valeur, ce sont les valeurs qui s'échangent sur le marché, la matière de la morale, ce n'est pas une conception philosophique du bien, ce sont les règles qui, en fait, dirigent notre conduite. Voilà en quel sens les phénomènes sociaux sont des choses. En le soutenant M. Durkheim ne nie donc nullement l'existence et le rôle des idées. Il est possible que la vie sociale ne soit que le développement de certaines notions. Mais à supposer que cela soit, ces notions ne sont pas données immédiatement. On ne peut les atteindre immédiatement, mais seulement à travers la

1. Sur la question du fatalisme et du libre-arbitre dans leur rapport avec cette conception déterministe de la société. Voir : *Division du Travail*, préf. de la 1re éd., p. XXXVII dans la 2e; *Sociologies et Sciences sociales*, *loc. cit.*, p. 313, 314 et note; *Suicide*, p. 368, note. — L'objection n'est pas spéciale à la sociologie. On la retrouve à propos de la psychologie et des autres sciences.

2. Cf. *Règles*, préf., 2e éd., p. XI. Voir aussi *Règles*, chap. II, p. 20 à 58.

réalité phénoménale qui les exprime[1]. C'est donc de cette réalité que toujours il faut partir.

Mais dire qu'il faut l'observer comme une chose, c'est déjà éliminer certaines manières de l'expliquer et par conséquent nous acheminer vers la véritable explication que nous cherchons. Si les institutions sont des choses et ont une existence indépendante de nous, il ne suffit pas que nous désirions les réaliser pour qu'elles soient, pour que les forces qu'elles représentent naissent du néant. Et ainsi éclate l'insuffisance des explications téléologiques de l'évolution sociale. Si on s'en est contenté, c'est uniquement que l'on a vu dans les faits sociaux des combinaisons idéologiques qui peuvent apparaître, disparaître et se transformer à l'appel du désir. « Faire voir à quoi un fait est utile, écrit M. Durkheim, n'est pas expliquer comment il est né, ni comment il est ce qu'il est, car les emplois auxquels il sert supposent les propriétés spécifiques qui le caractérisent mais ne les créent pas. Le besoin que nous avons des choses ne peut pas faire qu'elles soient telles ou telles, et par conséquent ce n'est pas le besoin qui peut les tirer du néant et leur conférer l'être. C'est de causes d'un autre genre qu'elles tiennent leur existence[2] ». Ces causes ne peuvent être évidemment que des forces capables de les engendrer. Par exemple, pour rendre à un gouvernement l'autorité qui lui est nécessaire, il ne suffira pas d'en sentir le besoin il faudra s'adresser aux seules sources d'où dérive toute autorité, c'est-à-dire constituer des traditions, un esprit commun, etc. Nos tendances et nos désirs ont sans doute un rôle dans le progrès social, mais sous cette réserve qu'ils agissent en vertu de causes définies dans des conditions définies. Ainsi la division du travail facilite notre existence, et on peut dire en ce sens qu'elle est nécessaire pour satisfaire notre tendance à la conservation. Mais il faut, pour que le travail puisse se diviser, que certaines conditions de fait, comme la condensation des sociétés et l'indétermination de conscience commune, qui impliquent la division, soient déjà données. D'ailleurs la régularité même avec laquelle certaines formes sociales se répètent dans des civilisations très différentes montre bien qu'elles dépendent de causes constantes et non d'une adaptation arbitraire. Quand on entreprend

1. Cf. *Règles*, p. 35, 36.
2. *Règles*, p. 111.

d'expliquer un phénomène social, il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit[1]. Les choses ne sont pas parce qu'elles sont utiles, elles se trouvent utiles parce qu'elles sont.

Pas plus que l'adaptation l'imitation ne suffit à expliquer la genèse des faits sociaux[2]. Tous ces facteurs psychologiques sont inadéquats à la réalité collective dont ils prétendent rendre compte. C'était, on le sait, la conviction de Tarde que toute la vie sociale consiste en inventions individuelles propagées par imitation. Mais n'est-il pas significatif que M. Durkheim ait pu réfuter la théorie de Tarde à propos d'un des phénomènes qui semblent le plus contagieux, et le plus propres par conséquent à se propager par voie imitative, à propos du suicide? Si contagieux que soit le suicide d'individu à individu, jamais on ne voit l'imitation le propager de manière à en affecter le taux social. « Elle peut bien, lisons-nous dans le *Suicide*, donner naissance à des cas individuels nombreux, mais elle ne contribue pas à déterminer le penchant inégal qui entraîne les différentes sociétés, et à l'intérieur de chaque société les groupes sociaux plus particuliers, au meurtre de soi-même. Le rayonnement qui en résulte est toujours limité. Il est de plus intermittent ». Si on envisage en effet le suicide dans son ensemble, les cartes construites d'après les statistiques montrent qu'au lieu de se disposer concentriquement autour de certains foyers à partir desquels il se propagerait par imitation, il se présente au contraire « par grandes masses à peu près homogènes et dépourvues de tout noyau central[3] ». Dès lors, si même dans un cas aussi privilégié pour elle, l'imitation ne possède pas la vertu sociale qu'on lui attribue, on voit combien il est illégitime d'en faire un principe général d'explication. Le seul fait qu'il est imité est bien insuffisant à transformer un phénomène purement individuel en un phénomène social. Sans doute, et M. Durkheim l'accorde sans peine à Tarde, tout fait social est imité, mais il est imité parce qu'il est social et obligatoire, loin qu'il soit social parce qu'il est imité. Il ne faut pas confondre cause avec conséquence.

1. Cf. *Règles*, p. 117; *Division*, p. 327, sq.
2. Cf. *Suicide*, p. 107 à 134, 350, 351; *Règles*, p. 16, note; *Sociologie et Sciences sociales*, *loc. cit.*, p. 315; *Revue Bleue*, 1900, I, 650; *Année Sociologique*, IX, 133, 135, etc.
3. *Suicide*, p. 134.

Si ces tentatives d'explication à caractère finaliste ou psychologique restent insuffisantes, quelle sera donc la véritable méthode sciologique? Ce sera celle qui pour expliquer les faits sociaux invoquera non pas des états de conscience plus ou moins individuels, mais d'autres faits sociaux antécédents, qui n'essaiera plus de faire sortir le plus du moins, le tout de la partie. Si comme nous l'avons montré en définissant l'objet de la sociologie, la société est autre chose que la somme arithmétique de ses membres, si les phénomènes divers dont elle est le théâtre ont une nature propre au lieu d'être de simples généralisations d'états individuels, il est évident que pour expliquer les phénomènes sociaux aussi bien que pour les définir il nous faudra faire appel à des facteurs extra-individuels, à des facteurs non moins spécifiques que le tout dont ils doivent rendre compte. Et il ne s'agit pas ici de nier la psychologie, mais simplement de reconnaître qu'elle ne suffit pas à rendre raison de ce qui la dépasse. Il faut, déclare M. Durkheim, que le sociologue renonce « à faire de la psychologie en quelque sorte le centre de ses opérations, le point d'où doivent partir et où doivent le ramener les incursions qu'il risque dans le monde social, et qu'il s'établisse au cœur même des faits sociaux, pour les observer de front et sans intermédiaire en ne demandant à la science de l'individu qu'une préparation générale et au besoin d'utiles suggestions [1] ».

Ce n'est donc plus dans les instincts, les représentations ou les imaginations individuelles que nous cherchons nos principes d'explication. C'est dans la réalité sociale elle-même. Il faut découvrir les sentiments sociaux et les structures sociales dont les faits que nous observons ne sont que l'expression. Un mythe, une formule juridique, une règle morale n'existent pas, ne fonctionnent pas à part de toute organisation sociale. Il n'existent même que dans et par cette organisation. Il y a entre ces deux termes un rapport de fonction à variable. On ne saurait donc expliquer la vie collective et ses institutions qu'au moyen de l'organisation sociale dont elles sont solidaires. D'ailleurs cette solidarité consiste en réalité, nous l'avons déjà vu, en une relation de causalité réciproque. Les choses agissent sur les idées et les idées sur les choses, les institutions sur les représentations et les représentations sur les institu-

1. Cf. *Règles*, p. 137. Voir aussi *Règles*, p. 130.

tions. C'est ainsi qu'un certain état social a entraîné la Révolution française, mais qu'à leur tour les idées de la Révolution ont modifié l'état social.

Mais si tous les phénomènes qui s'offrent à l'étude du sociologue dans le domaine du droit, de la morale, des religions, se sont ainsi formés par une suite d'actions et de réactions successives, ils sont en réalité extrêmement complexes et beaucoup moins faciles à connaître que s'ils étaient simplement l'expression des penchants fondamentaux de notre nature. S'ils se sont formés pièce par pièce au cours d'un long développement historique, comment les comprendre et les expliquer sans remonter tous les degrés de ce développement et retrouver à quel moment et sous l'influence de quelles causes ils s'enrichirent de chacun des éléments dont nous les voyons aujourd'hui composés? Et c'est pourquoi le sociologue doit, pour connaître le présent, s'informer du passé. L'histoire est l'instrument indispensable de la méthode sociologique. M. Durkheim a sans cesse insisté sur ce point capital. « L'histoire seule nous permet de résoudre une institution en ses éléments constitutifs puisqu'elle nous les montre naissant dans le temps les uns après les autres. D'autre part, en situant chacun d'eux dans l'ensemble de circonstances où il a pris naissance, elle nous met en main le seul moyen que nous ayons de déterminer les causes qui l'ont suscité. Toutes les fois donc qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine prise à un moment déterminé du temps — qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte juridique, d'une technique esthétique ou économique — il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle s'est peu à peu développée et compliquée jusqu'à devenir ce qu'elle est au moment considéré [1] ». Voici des notions comme celles de parenté, de paternité, de lien conjugal, de lien contractuel, de pro-

1. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale* : *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, 1909, p. 735-736. Voir aussi à propos du rôle de l'histoire : *Sociologie et Sciences sociales* dans *De la Méthode dans les Sciences*, Paris, Alcan, 1910, p. 326-329; *Revue philosophique*, 1903, I, p. 465-497; *Sociologie et Sciences sociales*, par MM. Durkheim et Fauconnet; *Bulletin de la Société Française de Philosophie* : *L'inconnu et l'Inconscient en Histoire*, 8e année, n° 6, juin 1908, p. 217-247; *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux* : *Introd. à la Sociologie de la Famille*, 1888, p. 257 à 282.

priété, etc., où beaucoup ne voient que l'expression d'instincts fondamentaux et immuables, mais qui en réalité sont beaucoup moins simples qu'il ne paraît et sont sujettes à une foule de variations que le simple droit naturel ne peut expliquer : seule l'analyse historique permet d'en discerner et d'en expliquer la complexité. La parenté, par exemple, n'est pas un simple lien de sang, puisque nous connaissons un grand nombre de sociétés où la famille s'est constituée sur une base toute différente de la consanguinité physique. De plus, c'est un lien fort complexe, car si aujourd'hui elle compte aussi bien dans la ligne paternelle que dans la ligne maternelle, il n'en a pas toujours été ainsi et il a existé des sociétés qui ne connaissaient que la parenté utérine, d'autres que la parenté agnatique. Quelles causes ont donné naissance à ces différences, quelles causes ont entraîné leur disparition et l'assimilation actuelle, autant de questions que l'histoire seule peut résoudre. Et nous pourrions répéter la même chose à propos de la propriété, du contrat, du mariage et de quantité d'autres institutions.

Le sociologue donc s'adresse à l'histoire pour résoudre les questions qu'il se pose. Il ne faut pas cependant confondre son point de vue avec celui du pur historien. Le sociologue d'abord ne s'intéresse qu'à l'histoire des institutions; mais cette histoire même il ne la veut pas comme l'historien, particulière à tel pays ou à telle époque : il veut qu'elle explique l'institution en général. Par là il lui deviendra possible d'en dégager les éléments essentiels et permanents de façon à en préciser la signification éternelle et à reprendre pour son compte le problème débattu par les philosophes de savoir quels sont les facteurs de la vie morale, juridique ou religieuse. S'il en est ainsi, on comprend que le sociologue doive demander à l'histoire beaucoup plus que la connaissance des faits. Mais pour atteindre les causes et les lois, pour énoncer des rapports généraux vérifiables dans des sociétés différentes, c'est l'histoire comparée qu'il lui faudra pratiquer. C'est en effet en observant les variations d'une institution dans des sociétés de même type et dans des sociétés de type différent qu'on peut seulement découvrir en fonction de quels groupes de faits elle varie d'une façon constante et qu'on peut par conséquent la rattacher objectivement à ses causes. « Nous n'avons, écrit M. Durkheim, qu'une manière de démontrer qu'entre deux faits il existe une relation

logique, un rapport de causalité par exemple, c'est de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher si les variations qu'ils présentent dans ces différentes combinaisons de circonstances témoignent que l'un dépend de l'autre. L'expérimentation n'est au fond qu'une forme de comparaison. Elle consiste à faire varier un fait, à le produire sous des formes variées qui sont ensuite méthodiquement comparées[1]. » Or, à cette expérimentation l'histoire envisagée sociologiquement offre le terrain le plus favorable. Combien de variations en effet n'a pas traversés la vie sociale depuis son origine! Toutes ces transformations dans les idées et les institutions seront mises en rapport avec celles qui se sont produites en même temps dans les conditions de l'existence collective. Et l'étude de pareils rapports, répétée dans des sociétés diverses, permettra de dégager peu à peu des lois générales d'évolution. La méthode comparative est donc bien l'instrument par excellence de l'explication sociologique.

Empruntons à M. Durkheim un exemple très clair de cette application de la méthode comparative : « S'agit-il du lien conjugal? On le comparerait tel qu'il existe aujourd'hui chez les nations civilisées, avec ce qu'il a été autrefois dans la famille patriarcale, soit monogamique, soit polygamique, dans le clan paternel, dans le clan maternel et dans tous les types intermédiaires. Quoique rien n'ait plus évolué, cependant il ne serait pas malaisé de retrouver sous toutes ces formes un fond identique et commun. Si on a déterminé d'autre part quels sont parmi les faits concomitants ceux qui n'ont pas varié davantage, on aura le droit d'y voir la condition qui rend compte de ces caractères fondamentaux. Veut-on passer ensuite à l'explication d'une propriété plus particulière, par exemple de l'indissolubilité du mariage, il suffira de restreindre le champ des comparaisons et de ne rapprocher que les types où cette propriété se retrouve à des degrés divers. Le ou les caractères qui seraient communs à tous ces types, qu'on ne rencontrerait pas dans les autres, qui varieraient comme cette propriété même, en seraient la cause. De cette manière on obtiendrait une explication vraiment objective des principaux phénomènes domestiques[2] ». Cette méthode toutefois ne doit pas être employée à la légère : elle com-

1. Cf. *Sociologie et Sciences sociales*, ap. *Méthode dans les Sciences*, p. 330.
2. *Annales de la Faculté de Bordeaux*, 1888, p. 262-263.

porte des dangers qu'il faut savoir éviter. L'essentiel de ces comparaisons n'est pas, comme on l'a cru souvent, le nombre, mais le choix des faits ainsi rapprochés. Chercher, en matière de science sociale, la preuve d'une hypothèse dans le nombre des cas conformes, c'est se condamner par avance, car de telles énumérations sont forcément incomplètes. Les études des anthropologues allemands et anglais, et en particulier le livre, si riche, de Westermarck[1] sur l'évolution des idées morales, montrent bien l'inconvénient de cette méthode qui consiste à étendre le plus possible l'observation, de façon à retrouver les mêmes processus mentaux chez les peuples les plus nombreux et même les plus divers. En réalité, et M. Durkheim y a maintes fois insisté, une expérience bien faite confirme beaucoup mieux une loi que vingt expériences désordonnées. Ce qui importe avant tout c'est d'opérer sur quelques faits bien choisis. Sans doute il ne faut pas restreindre à l'excès son champ de comparaison. Il est nécessaire en effet à qui veut rendre compte scientifiquement d'un phénomène, de voir si, dans des sociétés différentes, ce phénomène évolue en fonction des mêmes conditions. Sans cette précaution on pourrait prendre pour ses conditions nécessaires des groupes de faits qui se trouveraient simplement varier parallèlement dans une espèce sociale particulière. Mais il ne faut étendre ainsi la comparaison que méthodiquement : il faut avant tout constituer des types d'institutions et ne rapprocher que des institutions de même type. Pour cela le sociologue doit se référer à une classification, d'ailleurs toujours approximative et provisoire, des principaux types de sociétés, faute de quoi il risquerait de rapprocher des sociétés n'ayant rien de commun entre elles ou des institutions dont le nom seul et non la nature reste identique dans les milieux différents, tel le testament romain et le testament germanique et médiéval.

Cette classification provisoire des sociétés, c'est sur la nature de leur organisation politico-familiale que la fonde M. Durkheim. « Si nous avons pu dire, écrit-il, que les hébreux du Pentateuque appartenaient à un type social moins élevé que les Francs de la loi salique et que ceux-ci à leur tour étaient au-dessous des Romains des XII Tables, c'est qu'en règle générale, plus l'organisation seg-

1. Westermarck. *The origin and the development of the moral ideas*, Londres, Mac Millan, 1906-1908, 2 vol. in-8 de xx-716 et xvi-852 p.

mentaire à base de clans est apparente et forte chez un peuple, plus aussi il est d'espèce inférieure. Il ne peut en effet s'élever plus haut qu'après avoir franchi ce premier stade. C'est pour la même raison que la cité athénienne, tout en appartenant au même type que la cité romaine, en est cependant une forme plus primitive. C'est que l'organisation politico-familiale y a disparu beaucoup moins vite. Elle y a persisté presque jusqu'à la veille de la décadence, jusqu'à Clisthène.... De plus, même après Clisthène, le clan Athénien, le γένος, tout en ayant perdu tout caractère politique, conserva une organisation assez forte[1] ». On voit par cet exemple, comment il est possible d'utiliser méthodiquement l'histoire comparée et on voit en même temps que les classifications dont il s'agit ne sont que des moyens pour cette utilisation méthodique. La sociologie n'a jamais eu la prétention de présenter dès l'abord un arbre généalogique définitif des sociétés humaines. Mais elle a cru trouver des caractères suffisamment importants pour les différencier les unes des autres. Voici d'ailleurs très exactement son point de vue tel que l'expose M. Mauss à propos d'un opuscule de M. Szomlo : « Cette méthode, écrit-il, se justifie par une importante raison qui paraît avoir totalement échappé à M. Szomlo. Résultat d'une intuition plutôt que d'une démonstration, le principe de cette classification procède d'un sentiment juste, croyons-nous, de ce qu'est la nature d'une société. Tous les faits sociaux que l'on groupe d'ordinaire sous le nom de civilisation, même des faits aussi profondément nationaux que la plupart des phénomènes religieux, même les langues, les dialectes, à plus forte raison les types d'art, d'outils, etc., ne sont pas nécessairement spécifiques à une société donnée. Tous s'empruntent : les mots, les mythes, les instruments, la monnaie, les produits voyagent. Il n'y a que deux choses permanentes autour de quoi les hommes s'agrègent pour s'opposer à d'autres groupes : un sol et une certaine constitution de leur groupe, ou bien, pour réduire tout en termes de conscience le sentiment qu'ils sont possesseurs d'une même terre de forme et de situation déterminée, et unis par une même organisation[2] ». Et lorsque, ajoute le même auteur, l'élément territorial perd de son importance par suite de la mobilité de la société considérée, une

1. Cf. *Division du Travail*, p. 157 à 167; *Règles*, 102-106.
2. Cf. *Année sociologique*, XI, p. 3.

chose du moins reste à quoi se rallient les groupements les plus instables, c'est « le nom et la constitution de la société, de la tribu ou nation ».

Ainsi employée la méthode comparative échappe à l'arbitraire et devient féconde. Mais l'histoire proprement dite, même comparée, est insuffisante encore à remplir les desseins du sociologue. Ce dernier, nous le savons, voit plus loin que l'historien : il recherche la genèse des institutions et des croyances, les causes de leur formation et les lois de leur développement. Or, l'histoire du passé primitif, premier théâtre de cette genèse, est souvent obscure et incomplète. Elle ne suffit pas à nous faire atteindre les formes primitives et simples des croyances et des institutions, à nous faire saisir leurs causes au moment où elles commencèrent d'être « opérantes ». Et cependant nous avons vu combien cette connaissance des origines est nécessaire à l'intelligence de la complexité du présent. Tout instrument susceptible de la compléter et de suppléer au défaut de l'archéologie et de la préhistoire sera donc l'instrument de prédilection du sociologue. Or, l'ethnographie nous offre cet instrument-là. Tout d'abord, en s'ajoutant à l'histoire dont elle ne prétend pas d'ailleurs supprimer le rôle, elle ouvre à la méthode comparative un nouveau champ d'application qui la rend beaucoup plus féconde : elle facilite singulièrement et souvent permet seule la constitution des types d'institutions dont nous avons parlé. Ainsi beaucoup d'institutions de l'antiquité classique s'éclairent d'un jour nouveau à la lumière des rapprochements ethnographiques. Parmi une foule d'autres, citons seulement les deux exemples du *sacer* romain et de la *gens* : on s'est mépris sur leur nature tant qu'on n'a pas su les rapprocher des institutions analogues du tabou et du clan révélées par l'ethnographie. La connaissance des peuples encore dans l'enfance peut donc contribuer très heureusement à celle de l'enfance des peuples plus développés. Mais cet appoint fourni à l'histoire, n'est pas le principal mérite de l'ethnographie. L'histoire est précieuse surtout pour la connaissance de l'évolution des institutions. La vertu essentielle de l'ethnographie est de contribuer, au même titre que l'histoire, mais avec plus de succès, à celle de leurs origines. Et par origines, il faut entendre non leur commencement absolu, mais leurs causes toujours existantes et efficaces. Nos institutions et nos croyances renferment toutes,

malgré la diversité de leurs formes dans le temps et dans l'espace, un certain nombre d'éléments fondamentaux qui ont la même signification objective et qui remplissent la même fonction. Or, ces éléments, dont la connaissance est indispensable au problème d'ordre philosophique qui sollicite le sociologue, sont impossibles à discerner sous les formes complexes qu'ils revêtent dans les civilisations avancées. D'où l'intérêt qu'on a à tenter de les saisir, à leur origine, dans les civilisations primitives, c'est-à-dire dans un milieu homogène et simple où ils apparaissent en pleine lumière.

Il est naturel d'étudier les phénomènes sociaux là où ils sont le plus faciles à observer. Or, à ce point de vue, les sociétés inférieures constituent bien des cas privilégiés, comme M. Durkheim l'a bien mis en lumière : « Le moindre développement des individualités, écrit-il, l'étendue plus faible du groupe, l'homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue à réduire les différences et les variations au minimum. Le groupe réalise d'une manière régulière une uniformité de pensée et d'action dont nous ne trouvons que de rares et intermittents exemples dans les sociétés plus avancées. Tout est vraiment commun à tous. Les mouvements sont stéréotypés. Tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances, et ce conformisme de l'action traduit un conformisme correspondant de la pensée. L'accessoire, le secondaire, les développements de luxe, ne sont pas encore venus cacher le principal. Tout est réduit à l'indispensable, c'est-à-dire à l'essentiel qui par conséquent est plus immédiatement apparent[1]. » On voit par là que la sociologie profite de l'étude des primitifs de la même façon que la psychologie de celle des aliénés. En ce sens on peut rapprocher de la découverte de l'inconscient par la psychologie expérimentale, celle de la famille utérine par l'ethnographie. Une vie psychologique sans conscience, une famille sans pouvoir paternel sont des notions que n'eût point découvertes l'analyse dialectique et sans lesquelles pourtant on ne saurait rendre compte de tous les éléments de la personnalité et de la parenté. L'historien n'a donc pas plus le droit de mépriser l'ethnographie que le psychologue la pathologie. Ajoutons que l'ethnographie est une discipline scientifique au même titre que l'histoire. Elle a, elle aussi,

1. Cf. *Revue de Métaphysique*, 1909 : *Sociologie religieuse*, p. 738, 739.

des sources dont la valeur peut être scientifiquement établie; elle en fait, tout comme l'histoire, la critique philologique. Et si elle n'a pas eu le temps d'acquérir le même prestige que l'histoire, ce n'est pas une raison pour lui opposer une fin de non-recevoir. Ne pourraient le faire que ceux qui se laisseraient égarer par la vaine superstition du document gravé sur la pierre ou transmis à travers les siècles. Mais de tels documents, pour avoir vieilli, même sous terre, ne laissent pas de représenter des témoignages. Historiens et ethnographes bâtissent donc sur le témoignage : sujets aux mêmes erreurs, ils sont tenus à la même critique.

G. Davy.

(*La fin prochainement*).

ESSAI DE CLASSIFICATION DES ÉTATS AFFECTIFS

(*Fin*[1]).

III. *Les états affectifs organiques.* — L'activité organique n'a, semble-t-il, que des rapports très lointains avec les faits intellectuels. Nous avons conscience de respirer, nous sentons parfois un malaise ou un bien-être résultant de la digestion, mais ni le travail de la respiration, ni celui de la digestion ne concourent immédiatement à l'exercice et au devenir de la pensée. Il n'en est pas de même de toutes les manifestations organiques ; un grand nombre d'entre elles se trouvent étroitement liées à la vie intellectuelle ; elles n'en sont pas que le support, mais elles entrent comme autant de pièces dans le mécanisme de l'intelligence. C'est l'ensemble de ces dernières que nous considérons comme formant une fonction intellectuelle en regard des deux autres, les fonctions psychique et mentale. Au moment où elles se produisent dissociées de l'activité psychique, les manifestations de l'activité mentale peuvent être conscientes. La conscience mentale c'est ce qu'on a appelé « conscience impersonnelle », par opposition à la conscience psychique ou personnelle. Mais les manifestations de l'activité organique ne deviennent conscientes que par le travail psychique conscient, ou le travail mental conscient.

En développant ces notions, qui dans ce raccourci doivent paraître compliquées et obscures, nous allons voir la simplification qu'elles apportent dans l'analyse touchant aux questions d'origine. La psychologie en cours, parce qu'elle ne reconnaît pas l'idée de fonctions dissociées, ne paraît pas se douter que, dans le même phénomène, différentes fonctions peuvent être engagées.

A l'occasion d'une idée à laquelle succède une émotion, on s'est

1. Voir le numéro précédent.

demandé quelle est la nature de celle-ci. Cette position était fort désavantageuse et fit aboutir à deux solutions contradictoires, l'une dite « intellectualiste », l'autre « physiologique ». Le genre d'émotion auquel nous faisons allusion ici (peur, colère, tristesse, joie) est dû en partie à celles des manifestations organiques dont nous prenons conscience par l'activité psychique. Il en est d'autres auxquelles on n'a jamais porté d'attention suffisante et qui deviennent conscientes par l'activité mentale; nous allons tout d'abord essayer d'indiquer celles-ci.

On sait que les organes sensoriels sont pourvus d'appareils annexes dont le jeu a pour but d'accommoder ces organes aux variations de l'excitant. Avec l'organe visuel, par exemple, la physiologie n'emploie le terme d'accommodation que pour les réflexes du cristallin; mais les mouvements pupillaires, ceux de convergence et de direction sont également à l'origine de nature réflexe et ils accommodent aussi la vision aux différentes variations que l'intensité et la translation dans l'espace font subir à l'excitant visuel. Il n'y a rien d'illicite à leur accorder à tous le nom générique de réflexe d'accommodation. Il serait trop long de montrer comment les sensibilités tactile et musculaire peuvent aussi s'accommoder à la variation de leur excitant et comment ce fait permet d'expliquer le passsage de la sensation, véritable mimétisme sensoriel, à l'imitation proprement dite; bornons-nous à considérer les réflexes d'accommodation se rapportant aux organes sensoriels autres que ceux dépendant de la sensibilité générale.

Une première remarque est que ces mouvements réflexes dépendent soit du sympathique cervical, soit de nerfs ayant d'étroits rapports avec celui-ci. Les connexions des oculo-moteurs, de l'hypoglosse, du facial avec lui font en effet de ces nerfs des représentants indirects mais réels du sympathique; de même s'y rattachent le glosso-pharyngien et le pneumo-gastrique par leurs fonctions vaso-motrices et sécrétoires; de même encore le facial par ses connexions avec le trijumeau, lequel peut être notoirement considéré comme une annexe du sympathique cervical, puisque l'excitation de ses origines produit les mêmes effets moteurs que l'excitation de ce dernier. De ce fait il semble déjà ressortir une opposition entre l'action dépendant de l'excitation sensorielle elle-même et celle de l'excitation causée par les variations de l'excitant puisque

l'une et l'autre ne répondent pas aux mêmes parties du système nerveux.

Une seconde remarque nous amène à reconnaître que ces réflexes sont accompagnés d'impressions affectives. La peinture et la musique, par exemple, nous donnent l'illusion des sentiments réels par l'effet des variations de l'excitant, ce qui dans la réalité eût provoqué des réflexes accommodateurs, ainsi des fuites de lignes vers un horizon brumeux, la finale d'un morceau en intensité décroissante, etc. Dans la réalité ce n'est certes pas le réflexe accommodateur qui produit une impression affective, mais ce réflexe marque une réaction de la sensibilité organique. Il est certain que les impressions affectives, qui accompagnent les mouvements d'accommodation, produisent sur la conscience un effet inverse de celui qu'eût produit l'excitation si le réflexe n'avait pas joué; si, par exemple, l'intensité d'une source lumineuse vient à croître, et ainsi augmente l'excitation que nous en recevons, le réflexe pupillaire interviendra comme antagoniste. Le ton affectif qui s'en suit est donc la résultante d'un concours de phénomènes.

Nous pensons que ces impressions affectives sont autant d'agents prenant une part active dans la formation et l'exercice de nos idées. On objectera que pour l'ordinaire elles ne sont pas conscientes, ou bien, si elles le sont, étant pour la plupart à évolution lente, quand nous nous apercevons de leur effet nous ne saurions ramener cet effet à sa cause. Prétendre par exemple que nous sommes tristes ou gais par suite de l'action des réflexes pupillaires ou baresthésiques paraîtrait absurde à bien des gens. Or sans que la conscience les rapporte à leur cause corporelle immédiate, ces impressions interviendraient dans l'activité mentale.

Nous en distinguerons deux sortes : on donnera le nom de *sentiments biophysiques* aux états affectifs qui accompagnent les réflexes d'accommodation pouvant se produire indépendamment de la sensation sensorielle, tels ceux qui jouent après l'ablation de l'écorce; sans l'écorce ces sentiments ne seraient sans doute point perçus par l'individu, mais leur condition mécanique n'est pas nécessairement liée à la sensation proprement dite. On appellera *cosensoriels* ceux qui au contraire sont liés à l'exercice de la sensation sensorielle et qui ne se produiraient pas sans elle. Ainsi le réflexe visuel d'accommodation à la distance par exemple ne com-

mence à jouer qu'à partir du moment où la sphère visuelle est devenue excitable.

Les sentiments biophysiques et cosensoriels remplissent un rôle tantôt analytique, tantôt synthétique dans la formation et dans l'exercice de nos pensées ; ce sont eux qui organisaient primitivement tous nos moyens d'expression. — Le sentiment de l'espace et les différentes idées que nous en tirons nous en deviendraient primitivement possible par les modifications affectives qui accompagnent les mouvements d'accommodation, lesquels signifient à l'intérieur les variations de l'extérieur. Par eux, nous avons conscience de l'étendue comme par les sensations spécifiques nous avons conscience des vibrations spécifiques des différents agents de l'extérieur. Mais pour ce second ordre de fait comme pour le premier, cette conscience toute élémentaire ne nous servirait à rien, elle ne nous apprendrait même pas que le monde extérieur existe, si les différents éléments que nous recueillons ainsi n'entraient dans des systèmes plus complexes par lesquels ils se compénètrent et s'élèvent au rang d'idées. L'idée, étant ce qui peut se distinguer de son véritable genre prochain et de sa véritable différence, l'élément pris à part, n'est pas apte à former une idée. — Dans les idées d'espace une partie des éléments nous est, semble-t-il, fournie par les impressions biophysiques et sensorielles qui jouent ici dans l'idéification de la pensée un rôle analytique. Elles jouent dans l'organisation de nos moyens d'expression et de la possibilité d'imitation, un rôle synthétique. Si je peux reproduire un son entendu cela tient à ce que je possède un intermédiaire affectif, une sorte de commune mesure entre la sensation sensitive et le complexe de mouvements nécessaires à la production de son. La sensation auditive n'est pas uniquement une excitation sensorielle ; elle correspond à tel ou tel sentiment biophysique ou cosensoriel, par là elle est encore affective. Inversement l'effort produit pour émettre un son correspond aussi à une impression cosensorielle. Un son émis par nous, qui sera à la sensibilité organique ce que le son entendu est par rapport à celle-ci, sera *imitateur*, réalisant ainsi une sorte d'équation sensorio-motrice dont le principe se retrouve dans toutes les transpositions expressives d'une sensation en une autre. Par là l'importance des impressions biophysiques et cosensorielles dans l'économie de l'intelligence

s'impose à notre attention; nous ne saurions plus en négliger l'étude.

Dans ce qui précède il s'agit de manifestations de l'activité organique rendues conscientes par l'intermédiaire de l'activité mentale. Considérons celles dont nous prenons conscience par l'activité psychique.

Les manifestations de nos organes peuvent occasionner des sentiments divers, que par opposition aux états affectifs biophysiques et cosensoriels, nous appellerons coorganiques, ces impressions résultant de l'activité de nos organes internes. Bien qu'on ne les dénomme point ainsi, l'existence de ces sentiments indépendants de la représentation a été complètement démontrée. On ne contestera pas que les diverses manifestations coorganiques provoquées par des réactions internes, et sans l'intermédiaire de la représentation, ne seraient pas conscientes si elles ne se représentaient pas elles-mêmes. Elles le font par l'intermédiaire de l'activité psychique. La peur symptomatique inconsciente ne serait pas la peur proprement dite, celle par laquelle l'individu se sent intéressé et que nous appellerons « peur psychique » par opposition à l'autre, la « peur organique. » Ces termes sont commodes pour le discours; ils précisent la différence, et comme cette différence se rapporte à deux fonctions de l'économie intellectuelle, il n'est pas sans une certaine importance de la bien marquer.

On doit se demander, comme le fait M. Dumas à ce propos, par quel mécanisme s'opère le passage immédiat de l'état représentatif à l'état organique, pourquoi telle représentation provoque telle réaction plutôt que telle autre. La vue d'un ours en liberté ne produira pas sur nous le même effet que la vue du même animal enchaîné; l'idée de danger intervient donc, semble-t-il. Cependant nous avons connu la peur avant de connaître l'idée du danger. Nous acquérons par expérience cette idée, mais nous ne pourrions l'acquérir si nous n'avions la possibilité d'éprouver un état mental qui y corresponde et qui la mécanise à l'origine. En d'autres termes, pour que l'émotion proprement dite, c'est-à-dire psychique, puisse se produire, il faut qu'entre la représentation et les manifestations corporelles, il existe des relations par un mécanisme élémentaire pouvant participer des deux. Nous avons essayé ailleurs de le découvrir pour la peur; si le principe est vrai pour cette émotion,

il le sera également pour celles du même type, la colère, la tristesse et la joie proprement dites[1].

La formule intellectualiste *idée*, *émotion*, *manifestation de l'émotion* est applicable à ce qui se passe chez nos adultes; du reste, on a pu nettement établir que, pour la peur, le commencement de la vaso-constriction a lieu toujours à la fin de l'émotion subjective (Hartenberg). Pour éprouver une émotion, il faut se la représenter; mais pour se la représenter, dit la thèse physiologique, il faut l'avoir déjà éprouvée, ce dont personne ne doute. On renverserait en vain les termes des formules, on n'en serait pas plus avancé; celle intellectualiste rend compte de ce qui se passe lorsque la possibilité du passage du mental à l'organique a été acquise; celle physiologiste prétend, sans y réussir, démontrer l'acquisition de cette possibilité. Comment s'organise l'association de fonctions que l'émotion comporte? Telle est, croyons-nous, la vraie question à poser à ce sujet. La réponse donnée ici ne s'applique pas aux émotions plus particulièrement psychiques et mentales, mais à celles qu'on pourrait appeler psycho-mento-organiques, faisant ressortir, par cette dénomination même, l'idée qui nous a guidé dans cette indication : la dissociation fonctionnelle des activités qui composent l'activité intellectuelle.

Avec les manifestations coorganiques provoquées par une représentation, nous saisissons la part que l'activité organique prend dans celles psychiques; de même avec les manifestations biophysiques et cosensorielles on surprend la participation de l'activité organique dans le travail de l'idéation proprement dite, c'est-à-dire, dans l'activité mentale. Les choses se passent comme si l'activité organique, pareille à un grand courant bifurquait en deux branches dont l'une alimenterait le territoire psychique, l'autre le territoire mental, tandis que de nombreux canaux, ménagés dans ces deux territoires formeraient un réseau d'autres canaux tellement nombreux et de directions si diverses qu'il devient impossible de discerner le sens du courant primitif. On verra en dernier lieu jusqu'à quel point cette comparaison est justifiée par les données de la neurologie.

IV. *Les états affectifs psychiques*. — Avec la vie psychique, il

1. Théorie des émotions, *Archives de Psychologie*, t. IX, n° 35, mars 1910.

semble qu'on entre dans une catégorie de phénomènes différents de ceux notés jusqu'ici. Les idées qui dépendent de l'activité psychique comme celles de justice, de doute, de sympathie, etc., paraissent n'exister que par nous. Les idées de couleur, d'arbre, de hauteur, de profondeur, etc., qui dépendent de l'activité mentale diffèrent des précédentes en ce qu'elles correspondent à quelque chose de matériel, situé en dehors de nous; même les problèmes les plus abstraits de mathématiques qui sont des constructions pures de notre esprit ont une origine immédiate en dehors de nous. La justice, le doute, la sympathie, etc., n'existent en aucune façon dans le monde physique. Ces idées sont la représentation de sentiments. Avec les sentiments biophysiques et cosensoriels par lesquels nous pensons qu'un paysage est triste, inquiet ou calme, nous nous trouvons en communication étroite avec le monde physique. Si nous ne pouvons avoir l'illusion complète que la tristesse du paysage est en dehors de nous, il est relativement aisé de ramener le sentiment à une cause extérieure agissant sur nos organes. Avec les sentiments coorganiques qui se représentent par l'activité psychique, devenant peur, colère, tristesse, joie, l'analyse psychologique et l'observation physiologique ne nous laissent aucun doute sur la part que les modifications organiques prennent dans l'avènement des idées correspondantes.

Avec les sentiments de justice, de doute, de sympathie, etc., la cause provocatrice, est, paraît-il, purement idéale. Comment les ramener à un effet physiologique? Il semble donc bien qu'avec eux nous entrons dans une catégorie de faits par lesquels « l'homme se distingue absolument de la nature » et que sa pensée n'est plus soumise à des conditions physiologiques.

Affirmer par exemple que l'idée de devoir *produit* le sentiment moral nous paraîtrait admissible s'il ne nous fallait rompre avec l'habitude que nous avons contractée de penser que *l'idée d'un sentiment ne produit pas le sentiment, c'est-à-dire une impression organique, mais qu'elle ne fait que rappeler plus ou moins vivement l'impression affective à laquelle elle correspond et par laquelle elle a été acquise.* Cette considération nous obligerait donc à admettre que l'idée de devoir a été produite par un état affectif dont elle n'est que la représentation. Il y aurait donc en nous un état affectif symptomatique de l'idée morale!... Nous voudrions montrer que

cette hypothèse pour si extraordinaire qu'elle puisse paraître, présentée dans ce raccourci, offre néanmoins l'explication la plus admissible, non seulement pour ce cas particulier, mais pour toutes les manifestations de l'activité psychique.

Avant d'essayer de démêler l'extrême complexité dont est faite la vie psychique, quelques considérations générales vont nous être utiles.

Une même représentation suivant les circonstances peut ou non éveiller la conscience de notre personnalité, je ne penserais peut-être pas à mon moi en regardant un ours dans une ménagerie, je ne pourrais m'empêcher d'y penser si je rencontrais ce même ours en forêt. D'autre part, je puis accomplir un travail mental même intense sans penser à moi, sans que mon activité psychique y soit intéressée, comme lorsque j'essaye de résoudre un problème de mathématique. La conscience psychique apparaît et s'évanouit constamment dans la vie courante, il faut bien que l'entrée en jeu et l'évanouissement de l'activité psychique soient réglés par une sensibilité fonctionnelle distincte. Les deux pôles de cette sensibilité, plaisir et douleur, ne sont pas nécessairement les mêmes que ceux de la sensibilité mentale. Dans l'exercice de la pensée les trois états de la sensibilité organique, mentale et psychique, peuvent, semble-t-il, se combiner; s'ils ont une hiérarchie qui les coordonne, il peut se présenter des cas où au lieu d'une coordination normale, nous trouverons une subordination passagère anormale, d'un ordre à l'autre, c'est ce que nous vérifierons tout à l'heure.

Une sensation peut être consciente sans éveiller la conscience et l'activité psychique; très intense elle peut nous rappeler à notre existence personnelle, cela ne veut pas dire qu'elle soit devenue psychique. L'impression de soif très intense peut éveiller l'activité psychique; elle n'en reste pas moins organique, mais ce cas diffère du précédent. Le moi peut pour ainsi dire alors épouser la cause de l'organe, s'employer à en obtenir la satisfaction au delà du besoin; ce sera la passion qui bien qu'étant dans une autre circonstance d'origine organique, ne devient telle que par l'activité psychique. En général toute tendance dans laquelle le moi se sent intéressé devient psychique. Sur la plupart de nos tendances d'origine organique, l'activité psychique peut exercer une action excita-

trice. Nous savons que par d'autres tendances dont nous allons essayer d'indiquer l'origine, nous pouvons donner à nos actes une orientation différente de celle qu'ils eussent prise par les précédentes comme l'orgueil, le sentiment de propriété, la colère, les désirs divers de satisfaction organique, etc., etc. A les considérer ainsi nous aurions deux sortes de sentiments psychiques, les uns *égo-absolutistes*, terme signifiant qu'avec eux la pensée ne tient pas compte des motifs, des conditions de l'idée qui l'occupe alors, de sa relativité par rapport aux différentes parties de nous-mêmes et par rapport à autrui, les autres *égo-relativistes*, tel le sentiment moral, religieux, etc., par lequel l'être pensant se sent relatif à des conditions. En somme il existe deux grandes tendances psychiques opposées et intégrant en elles nos tendances particulières. Parmi celles-ci, nous savons reconnaître celles d'origine organique comme la faim, la soif et le besoin de reproduction, le désir de rechercher le plaisir et d'éviter la douleur « physique », mais quelle serait l'origine des autres : le sentiment religieux ou celui d'abnégation par exemple? Ces derniers doivent bien avoir aussi un fondement dans l'organisme; l'idée en tant qu'idée ne saurait s'opposer efficacement à une tendance purement égoïste. Une tendance est un système de force constitué de longue date et qui l'emportera toujours sur un si faible adversaire. Pour que la lutte soit soutenue dans des conditions égales, il faudrait que l'abnégation pût être aussi comprise dans une tendance, une différenciation du relativisme opposée à l'égoïsme pur. L'abnégation est, paraît-il, de nature désintéressée, comment peut-elle entrer dans une tendance du moi, représenter un objet d'*intérêt?* Qu'est-ce que le relativisme en face de l'égoïsme? En quoi l'un et l'autre répondent-ils aux nécessités de l'idéation de telle sorte que ces nécessités, qui sont du domaine mental, imposées par suite à l'activité psychique agissent de façon à déterminer un double courant du désir, à inspirer ainsi au moi des réalisations opposées et à assurer par cette opposition à la vie de l'individu un équilibre qu'elle n'eût pas eu si elle avait été soumise à un seul courant?

Les sentiments égo-absolutistes et égo-relativistes prennent leur réalité idéative dans deux propriétés distinctes de l'idéation, dont l'une conditionne le sentiment de l'absolu, l'autre le sentiment du relatif. Elles prennent leur fondement organique dans les pro-

priétés constitutives des idées, pour ainsi dire dans la matière pensante.

Une caractéristique de l'idée au point de vue de la conscience est de paraître au moment où elle se représente, exister absolument et cela d'autant plus qu'elle est mieux formée, que la pensée sait mieux la distinguer de ses véritables genres prochains et de ses véritables différences. La nécessité de ce fait pour l'usage pratique de l'intelligence n'est pas à démontrer, il suffira de dire que si toute idée amenait la représentation des objets qu'elle exprime et à plus forte raison des objets voisins avec lesquels elle pourrait être confondue, ce serait une gêne constante pour la pensée. D'autre part si dans l'exercice courant de la pensée la conscience nous présente les idées comme existant à part, nous savons bien qu'elles sont relatives les unes aux autres, qu'elles sont formées d'un fond commun par des différenciations successives, qu'elles se rattachent toutes à l'ensemble de la pensée, qu'elles sont toutes de spécificité composite plus ou moins analogue ; nous le savons théoriquement et par l'analyse; mais quelquefois il nous est donné de les sentir; c'est dans le plaisir que nous fait l'impression esthétique. On connaît la définition qu'Hemsterhuys donne du beau : « ce qui procure le plus grand nombre d'idées dans le plus petit espace de temps » ; on remarque que si cette formule n'est pas heureuse dans sa forme même, elle a cependant le grand mérite de laisser entrevoir la réalité de l'impression esthétique, un surcroît d'activité mentale dû à un plus grand nombre d'éléments qui participent dans le même moment à la représentation. C'est dans ce moment que l'intelligence peut prendre conscience de la relativité des idées. Si l'art a pu être considéré comme moralisateur, c'est parce que, lorsqu'il nous tient sous son influence, il nous arrache pour un temps à celle de l'égoïsme, c'est-à-dire à l'absolutisme dû à la dissociation de l'idée. Le travail de l'idéation s'accomplit alors, non plus pour le profit immédiat du moi, mais pour le jeu parfait de l'intelligence, car si quelque heurt venait à se produire dans ce jeu, c'est qu'il n'y aurait plus harmonie entre les parties, c'est que les liens de relativité qui unissent ces parties n'auraient pas été respectés, et l'impression esthétique s'évanouirait. Un exemple rendra la chose plus sensible. Lorsque nous faisons vibrer une corde tendue sur une table d'harmonie, toutes les autres

cordes vibrent à l'unisson. Nos idées sont toutes différenciées les unes des autres; mais par leur lien commun, elles possèdent le pouvoir d'être plus ou moins éveillées en plus ou moins grand nombre et de vibrer lorsque l'une d'elles est en activité. Leurs liens sont dans leur substratum matériel et dans la conscience; mais si quelques-unes étaient distraites du jeu de l'ensemble pour s'employer à un usage particulier que le moi solliciterait, la solidarité précédente serait rompue; la relativité harmonieuse du tout échapperait à la conscience occupée ailleurs. Comme nous ne sommes en réalité que relativement, la vraie intelligence est l'intelligence de la relativité. Nous l'obtenons lorsque l'activité mentale agissant de manière à assurer l'harmonie de toutes ses parties conduit seule notre pensée, nous pouvons être certains d'atteindre alors nos fins véritables avec le plus de perfection possible puisque nous sommes conduits par le jeu élémentaire donc infaillible de ce qui compose ce qu'on est convenu d'appeler la raison, par le pur instinct intellectuel, si l'on peut accoupler ces deux mots.

Or il arrive souvent que le sens du relatif perçu dans ce cas, cette sorte d'instinct intellectuel qui nous fait sentir la convenance de nos actes en vue d'une juste adaptation de l'un d'eux aux conditions de l'autre et qui est accompagné de plaisir mental, il arrive que les représentations obtenues dans ce moment sont saisies par le moi comme pouvant être utiles à sa conduite. Nous comprenons que nous devrions agir comme notre pensée nous le propose; le faire serait renoncer parfois à la recherche du plaisir immédiat pour obtenir la satisfaction mentale qui ne deviendra psychique qu'ensuite : ainsi lorsqu'une idée d'abnégation se présente à nous comme devant nous être profitable sans le paraître tout d'abord. La tendance égoïste la rejette, le moi l'acceptera-t-il? L'activité psychique saurait-elle comporter des tendances relativistes à côté des tendances égoïstes pouvant lutter contre celle-ci et assurer l'équilibre à la pensée de l'individu par suite sa survie (ou celle de l'espèce faut-il ajouter)? On remarque aussitôt que dans ces cas la sensibilité psychique se trouve parfaitement combinée à celle mentale.

Quelques psychologues, M. Ribot entre autres, ont noté l'affaiblissement du sens moral consécutif à l'épilepsie, l'hystérie, l'apoplexie, les chocs à la tête, démence paralytique. Ce dernier cas doit retenir notre attention. Sa cause immédiate serait due à la

prolifération scléreuse du tissu de la névroglie. Ramon y Cajal, sans accorder lui-même une grande valeur à son hypothèse, a tenté d'expliquer les phénomènes de la volonté et de l'attention par l'intervention des cellules névrogliques, qui rempliraient une sorte de fonction isolatrice déterminant sur telle ou telle région où le travail mental s'effectue, des hypérémies de la substance grise. Kölliker montra l'impossibilité de cette fonction. Sans vouloir attribuer une fonction spéciale aux tissus de la névroglie, il est hors de doute que la sclérose, attaquant le tissu de soutien des centres nerveux, doit gêner les communications entre les éléments nerveux nobles, détenteurs des éléments de l'idéation. Il en résulte que, dans cet état, les idées ont une plus grande tendance à paraître *dissociées*, c'est-à-dire à apporter à la représentation un caractère plus absolu que relatif. Ce fait se présente d'une manière tout à fait remarquable dans les délires qui accompagnent les périodes successives de la paralysie générale ; ces délires affectent deux formes principales, le délire mélancolique des grandeurs, de satisfaction, de richesse et le délire hypocondriaque d'obstruction et de négation des organes de petitesse, etc. Cette seconde forme se ramène à la précédente en ce sens que, tandis qu'avec la première il y a exagération évidente dans les idées elles-mêmes qui occupent le malade, avec la seconde il y a exagération dans les expressions du langage dont se sert le délirant. Voisin proposait de l'appeler *délire d'exagération* sans remarquer que la tendance à sortir du relatif était aussi manifeste dans les premiers que dans la seconde forme, et que la dénomination proposée par lui, convenait aussi bien à l'une qu'à l'autre.

Ainsi, comme nous l'avions annoncé, la possibilité de saisir l'orientation absolutiste ou relativiste de nos désirs prendrait son fondement dans des propriétés constitutives de l'idéation. C'est cet intermédiaire mental qui donnerait un sens psychique aux tendances organiques et autres s'intégrant dans l'un ou l'autre courant.

Cette question ne peut rester étrangère à celui qui se préoccupe de démêler la complexité des faits constituant l'activité psychique. L'apport du mental et de l'organique affectant la conscience de l'individu avec leurs mécanismes déjà différenciés, les différenciations du sentiment psychique en égo-absolutiste, et égo-relativiste, les états de sensibilités propres aux trois fonctions intellectuelles

sont autant de facteurs devant contribuer aux différenciations et aux nuances si délicates et si nombreuses du sentiment psychique. Comme nous l'avons déjà prévu, les dissociations fonctionnelles des activités intellectuelles laissent comprendre que l'idée d'origine n'est pas aussi simple qu'on serait tenté de le croire. L'origine d'une manifestation intellectuelle peut souvent être double et il faut apprendre à distinguer l'origine constituante, celle qui concerne la possibilité toute première du fait, de son origine de spécialisation intellectuelle.

Ainsi la sympathie tire son origine constituante de l'activité mentale, de la facilité avec laquelle le mécanisme mental reproduit les manifestations extérieures de la nature des animaux ou d'autrui. Mais ce phénomène n'a pas par lui-même de sens intellectuel, il ne devient sympathie proprement dite qu'interprété par l'activité psychique.

De même nous avons vu que la sensibilité organique fournit l'origine constituante organique de la peur, l'origine de spécialisation de ce sentiment est à la fois psychique et mentale. Ainsi encore la sensibilité organique, avec les sentiments biophysiques et cosensoriels, est l'origine constituante du sentiment d'espace, dont l'origine de spécialisation intellectuelle est fournie par l'activité mentale.

V. *Fonctionnement de l'activité intellectuelle.* — L'idée de la dissociation fonctionnelle des activités organique, mentale et psychique qui nous a guidé dans ces précédentes indications, trouve une certaine justification dans les données actuelles de la neurologie.

En ce qui concerne l'activité réflexe dont nous avons fait l'activité organique prenant part aux manifestations intellectuelles avec les sentiments biophysiques cosensorielles et coorganiques, étant organisée avant la vie psychique, et mentale, elle se trouve presque entièrement centralisée dans les régions basilaires et mésocéphaliques. D'une façon tout à fait générale on remarquera que les réflexes dits biophysiques et cosensoriels se trouvent plus particulièrement en rapport avec le travail centralisé dans la zone postérieure d'association et que les réflexes coorganiques sont plus strictement liés avec le travail de la zone antérieure.

Quant à la vie psychique et mentale centralisée sur l'écorce sa répartition est plus discutable.

Par sa théorie dite du polygone cortical, M. Grasset est un de ceux qui ont le plus contribué à faire admettre l'idée de fonction en psychologie, mais parti d'un point de vue clinique il cherche avant tout à satisfaire le clinicien. Avec de nombreux arguments empruntés à l'anatomie et à la pathologie cérébrale, il établit une distinction fonctionnelle entre les centres dont l'activité répond au psychisme supérieur (volontaire et conscient) et ceux répondant au psychisme inférieur (automatique et inconscient). Comme de tout on a paru confondre les termes psychique et mental, le célèbre professeur de Montpellier déclare : « Le mot psychique est plus général que le mot mental et il serait dangereux de confondre ces deux mots comme synonymes. L'aphasique est un psychique; ce n'est pas un mental. Il y a des malades qui ne parlent pas par état mental; ce sont des malades d'un tout autre ordre (certains paralytiques généraux par exemple). Et ceux qui ne parlent pas par trouble mental ont leur lésion dans un point du cerveau différent de celui où siège la lésion des aphasiques qui ne parlent pas par trouble psychique. »

Tout en tenant compte des données que la clinique fournit, le principe de la dissociation fonctionnelle restant le même, les points de vue adaptés ici diffèrent quelque peu de l'exposé précédent. On voudra bien reconnaître que la pensée, tout en restant consciente (à plus forte raison si elle s'exerce inconsciemment) peut effectuer son jeu sans l'intervention de l'activité psychique, sans intéresser effectivement autrement qu'au titre de simple représentation, le moi, c'est-à-dire cet ensemble de phénomènes répondant à une provocation qui s'adresse à la personne intéressée en tant qu'individu distinct d'autrui. A ce point de vue psychologique, la distinction si claire et si utile, établie en clinique entre le psychisme supérieur et celui inférieur, deviendrait obscur. Il y aurait un psychisme, celui inférieur, qui ne demanderait pas l'intervention effective de l'activité psychique. Il en est de même en ce qui concerne la distinction clinique entre le psychique et le mental, telle que nous l'avons rapportée quelques lignes plus haut.

Il n'y a pas là qu'une différence de terminologie, car si dans la théorie du polygone cortical le psychisme inférieur représente ce

que nous appelons le travail mental, quand il est inconscient, lorsque celui-ci s'exerce consciemment il devrait être confondu avec le psychisme supérieur, et il paraît bien évident que tout le travail de notre pensée ne nécessite pas toujours le concours de l'activité psychique, cette activité spéciale concernant « les idées qui nous touchent ».

Nous avons dit dans le courant de cet article que les trois états de la sensibilité peuvent se combiner et présenter des cas où l'ordre des combinaisons en quelque sorte hiérarchique se trouve interverti. La vérification du fait offre un moyen de contrôle en faveur de l'existence de la dissociation fonctionnelle des activités par le concours desquelles s'organise l'intelligence. C'est ce qui nous reste à montrer.

Il suffit qu'un fait d'origine organique ou mentale perçu comme satisfaction ou gêne, plaisir ou douleur se représente à nous comme intéressant l'idée que nous nous faisons de nous-même en temps que personne distincte du milieu extérieur et d'autrui pour qu'à partir de cet instant il s'intègre dans l'activité psychique, qui, par l'adjonction successive de faits semblables, se constitue peu à peu. S'il en est ainsi, la conscience du moi, représentant synthétique de l'activité psychique, semble devoir être épiphénoménale, c'est-à-dire ne pas constituer en elle-même un phénomène nouveau et différent de ceux par lesquels elle est d'abord apparue. Il est facile de se convaincre du contraire. Si l'activité psychique constitue bien une fonction particulière de l'intelligence, elle ne devient particulière et fonction dissociée des autres que parce qu'elle possède des états affectifs spéciaux, distincts des autres et qui se sont développés avec le développemment de la conscience du moi. En d'autres termes, il doit exister une sensibilité psychique correspondant à l'activité psychique, comme il existe une sensibilité mentale et une organique correspondant à l'activité mentale et à celle organique. La plus simple observation nous prouve qu'en effet il en est ainsi. Il est des plaisirs et des douleurs psychiques qui n'affectent point la sensibilité organique, par exemple une satisfaction d'orgueil ou d'ambition à condition de ne pas être intense. Sans doute le plaisir et la douleur, malgré les différenciations qu'ils peuvent présenter, ont une cause originelle commune,

mais leurs différenciations ont une origine de spécialisation différente, celle de la fonction à laquelle ils correspondent; sans cela l'autonomie relative de cette fonction serait impossible. Comment expliquer autrement le plaisir psychique que quelques aberrés du sentiment religieux trouvent dans la douleur organique?

Sur un même plan de sensibilité nous pouvons éprouver à la fois deux états affectifs opposés et si l'un et l'autre ne sont pas intenses, nous pouvons en avoir nettement conscience dans le même moment. Ainsi je puis ressentir un plaisir en savourant un mets tout en éprouvant une douleur locale dans une partie quelconque de mon corps; mais l'intensité de l'un des états tendra à annihiler la conscience de l'autre, et l'on sait que l'effet de la douleur prédomine toujours en intensité. De même nous pouvons éprouver à la fois deux états affectifs opposés, chacun d'eux correspondant à des plans différents de sensibilité et en avoir conscience en même temps. Ainsi on ressentira du plaisir à la lecture tout en éprouvant une douleur locale du corps; et comme précédemment l'intensité de l'un des états tendra à annihiler la conscience de l'autre. Mais de même que sur un même plan la douleur peut devenir toujours plus intense que le plaisir, les états affectifs organiques peuvent devenir plus intenses que ceux psychiques et mentaux; et cela s'explique par le fait que la sensibilité organique occupe un champ plus vaste et la sensibilité mentale un champ plus réduit et de mécanisme beaucoup plus fin. Tel est l'ordre normal. Suivant cet ordre dans l'exercice courant de la pensée les fonctions de l'intelligence se coordonnent, mais dès que les états affectifs de l'une d'elles tendent à prédominer dans la conscience, les autres s'y subordonnent, conséquence capitale pour l'orientation pratique de la pensée.

La notion d'*intensité* des états affectifs correspondant aux fonctions autonomes de l'intelligence, celle de leur *coordination* et de leur *subordination* réciproques nous aident à comprendre le mécanisme des sentiments psychiques dont nous ne pourrions sans cela ne donner qu'une description plus ou moins complète, mais non espérer pouvoir indiquer au moins quelques-unes de leurs raisons physiologiques. A ces notions nous en ajouterons une autre, la *combinaison* des états affectifs qui se distingue de leur *coordination* comme on va bientôt le comprendre.

Les sentiments égo-absolutistes marquent la coordination de la

sensibilité psychique à la sensibilité organiqne concernant les tendances à réaliser les fonctions organiques proprement dites. Cette coordination se fait par l'intermédiaire de la représentation, mais la sensibilité mentale ne saurait intervenir ici d'une façon consciente, son effet étant recouvert par la sensibilité organique. Le besoin organique de la faim en se réalisant produit une satisfaction qui représentée dans la conscience du moi conduit l'individu à rechercher cette satisfaction. Cela n'est que normal et il paraît même étrange de prétendre que l'activité psychique intervient dans la fonction organique de la nutrition; c'est, dira-t-on, par pur épiphénomène que, cette fonction se réalisant, le moi se représente comme intéressé à cette réalisation. Cependant la recherche postérieure que nous ferons du plaisir ressenti en mangeant, peut nous conduire à manger au delà de notre faim, alors que l'activité organique ne sollicite plus cet acte. Il y a alors *subordination* de la sensibilité organique ou celle psychique ou inversement, comme on voudra l'entendre; ce n'est plus l'organe qui sollicite l'acte, c'est le moi ou mieux tout l'individu; l'aberration de la passion commence à l'instant où la *coordination* primitive est rompue. Les sentiments égo-absolutistes marquent encore la *coordination* de la sensibilité psychique à celle mentale concernant les tendances différentes à la réalisation de l'idée. Le plaisir consécutif à une réussite intéressant le moi, le désir de s'approprier ce qui est utile, celui d'apprendre, de divulguer sont bien des tendances différenciées de la pensée à se réaliser interprétées par le moi. Là encore l'intervention du moi paraît épiphénoménale, ne rien ajouter à ce qui se passe en nous; mais la recherche du plaisir qui en résulte conduit l'individu à la *subordination* des états affectifs psychiques à ceux mentaux ou inversement. Il y a rupture de l'harmonie primitive; un nouveau genre d'aberration en naît avec les passions de l'orgueil, de l'avarice, de l'indiscrétion, etc. L'individu se nuit à lui-même parce qu'il se sent alors porté à rechercher la satisfaction d'une seule tendance au détriment des autres. L'exemple de Montelli qu'on cite à ce propos est un cas des plus frappants d'une telle *subordination*.

Tandis que les sentiments égo-absolutistes non aberrés marquent la *coordination* des états affectifs psychiques à ceux organiques et mentaux, les sentiments égo-relativistes non aberrés marquent la *combinaison* des états affectifs psychiques à ceux mentaux. Ainsi

par l'acte moral l'individu conforme sa conduite au sentiment du juste, c'est-à-dire à ce qui sera perçu par lui comme satisfaction mentale et qui peut correspondre à une gêne psychique (privation d'une jouissance immédiate, effort pénible pour accomplir cet acte). L'accomplissement de l'acte moral procurera un plaisir psychique (la satisfaction du devoir accompli.) Il n'y a donc pas là simple *coordination* de deux états immédiatement correspondants de plaisir, mais une combinaison d'états contraires devant se résoudre dans cette correspondance. Si les termes *coordination* et *combinaison* étroitement synonymes laissent peu par eux-mêmes percevoir la différence que nous venons d'établir, cette différence n'est pas moins de grande importance. La *combinaison* égo-relativiste suppose un complexus d'états affectifs plus développé que la *coordination* égo-absolutiste ; elle ne concerne pas seulement l'action de l'idée en jeu, mais la réaction de la masse pensante et par laquelle l'idée est sentie relative aux autres et aux conditions intimes de l'intelligence. On sait que le sentiment égo-absolutiste n'implique pas une telle réaction de la masse; avec lui l'idée en jeu est pour le sujet pensant comme si elle existait hors du relatif. Enfin le sentiment égo-relativiste sera aberré lorsque la recherche de la satisfaction psychique procurée par l'accomplissement du devoir deviendra l'objet d'une recherche exclusive, redevenant pour ainsi dire absolutiste, lésant l'individu dans l'ensemble de son activité : Il y a alors *subordination* de la sensibilité psychique à celle mentale ou inversement. Le dilettantisme rentre dans ce cas et l'illustre d'une manière très caractéristique.

On pourrait croire que ces relations ne sont démontrées que par une illusion de l'analyse; la démonstration clinique en est en quelque sorte donnée par le fait que les malades atteints de lésions dans les lieux où suivant toute vraisemblance peuvent être localisées la conscience psychique et la sensibilité que celle-ci implique, subissent un dérèglement de leurs états affectifs, leur sensibilité psychique se *subordonne* alors quelquefois à celle organique au *point qu'ils éprouvent des sentiments ne correspondant pas au cours normal de leurs représentations.*

EDME TASSY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Johannes Rehmke. — Das Bewusstsein. Heidelberg, 1910, Carl Winter, 1 vol. in-16 de 250 p.

M. Rehmke doit sa notoriété en Allemagne à ses travaux de psychologie et de philosophie générale, et notamment à sa « Philosophie als Grundwissenschaft ». L'étude qu'il publie aujourd'hui dans la collection des monographies historiques de concepts philosophiques est une tentative pour définir la conscience en général. La portée des recherches de ce genre est nécessairement limitée. Au point de vue strictement historique, en tant qu'elles éclairent les différentes acceptions qu'un même mot a reçues au cours de l'évolution des idées, leur utilité est incontestable. Elles peuvent en outre constituer une méthode pour définir préalablement des termes dont l'emploi est constant, quoique leur sens demeure imprécis, dans la science expérimentale. Mais elles ne conduisent à ce second résultat qu'à la condition d'être des études critiques pleinement objectives, sans aucune arrière-pensée métaphysique.

L'ouvrage de M. Rehmke se divise assez facilement en deux parties : l'une où l'auteur cherche à dégager les différents sens du mot depuis son introduction dans la langue philosophique allemande, c'est-à-dire depuis Wolff, jusqu'à Schopenhauer et de Hartmann, — l'autre dans laquelle il complète l'étude critique des diverses acceptions ainsi obtenues en en marquant les différences, selon que le terme (la conscience, das Bewusstsein ou das Bewusst-sein) s'applique à la représentation de l'objet, à la forme de l'appréhension ou au sujet qui perçoit, et en les rapprochant de celles que comprend la psychologie moderne avec la théorie des images. Enfin l'étude de la conscience enveloppe nécessairement, selon l'auteur, le problème de l'inconscient. L'histoire les pose à chaque instant ensemble, et la logique ne permet pas de les séparer.

La pensée de Wolff ne peut être saisie, si l'on ne remonte non seulement à Leibniz mais encore à Descartes. Conscience et pensée sont pour Descartes des termes synonymes, mais on sait quel sens étendu avait le cogito cartésien. Les difficultés commencent avec Leibniz qui préfère au mot conscience le terme aperception, mais fait une distinction entre l'aperception et la perception. Dès lors en effet, la

conscience peut apparaître comme une propriété ou comme une détermination de l'âme, à laquelle on ne peut pas ne pas opposer la détermination ou la propriété contraires, l'inconscience, et on se trouve exposé soit à la contradiction d'une pensée inconsciente, soit à la confusion des petites perceptions dans lesquelles la conscience est tantôt nulle, tantôt simplement faible ou obscure. Mais c'est évidemment que la conscience n'est ni une propriété ni une détermination de l'âme. Si au contraire on a en vue non plus le sujet, mais les données de la connaissance, il est permis alors de parler d'inconscient, — dans le sens de non-connu, — de même qu'il est possible de distinguer des degrés de la conscience, c'est-à-dire de la connaissance.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans les développements critiques où l'entraîne l'histoire du concept chez Kant et Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer et de Hartmann. Notons seulement que Kant n'a pas tardé à compliquer le double sens que Wolff avait donné au terme « conscient » en l'appliquant tantôt à l'être connaissant, tantôt à l'objet de la connaissance. Pour Kant la conscience désigne soit le sujet de la pensée, l'unité formelle principe d'unification du contenu de la connaissance, soit la connaissance elle-même, soit le contenu ou l'ensemble des représentations liées par la pensée. Comme Wolff et comme Leibniz, enfin, il admet des degrés dans la clarté de l'obscurité de ces représentations.

Mais cette notion de la conscience comme principe transcendental d'unité de la connaissance est à l'origine des théories du moi absolu chez les métaphysiciens successeurs de Kant. Cet absolu, Hegel l'identifie avec l'idée et Schopenhauer avec la Volonté, — Idée et Volonté qui n'ont rien de commun avec ce que notre psychologie relativiste nous révèle comme tel. De là résulte une transformation radicale dans la théorie de l'inconscient. Car toutes ces doctrines, notamment celle de Hartmann, aboutissent plus ou moins à éliminer la notion même d'un sujet individuel de la connaissance. Mais il y a contradiction à parler de représentations conscientes en niant l'être individuel qui connaît.

Ces systèmes métaphysiques aboutissent à des conséquences analogues à celles de la théorie des images représentatives, dont les origines matérialistes sont nettes : Or représenter, c'est connaître, et la connaissance, étant un rapport, suppose toujours un terme sujet. Considérera-t-on la conscience comme un accident de la représentation? Ce point de vue n'est pas plus acceptable, puisque la notion même de représentation inconsciente est vide de sens.

Ainsi une philosophie de la conscience ne peut rejeter la réalité du sujet individuel conscient. D'où cette conclusion qu'on peut reconnaître au terme qu'il s'agit de définir un triple sens, selon qu'il désigne l'être connaissant, la connaissance, le contenu ou l'objet de la connaissance. Dans la première acception, le mot exprime un

concept spécifique, sous lequel sont comprises toutes les réalités individuelles qui ne sont pas des choses, et conscience est alors synonyme d'esprit.

Toutes les tentatives pour donner au terme un autre sens, par exemple celui d'activité de l'esprit, de propriété du contenu de la représentation, — de relation au moi, — etc, — se heurtent aux caractères réels de l'existence psychique. En résumé l'âme se définit une conscience en tant qu'elle est liée à un corps dans une perpétuelle unité d'action. Nous parlons de nous-mêmes comme d'une conscience, et dire que nous avons des représentations inconscientes est une contradiction dans les termes.

Une telle étude qui veut être essentiellement historique, échappe pour ainsi dire à la critique psychologique. Il est évident tout d'abord que le terme Bewusstsein correspond à plusieurs expressions de notre langue, qu'il faut distinguer avec soin, pour suivre M. Rehmke dans des développements dont la minutie ne va pas parfois sans quelque subtilité. Il désigne en effet tantôt l'être conscient — dans le sens le plus fort, — tantôt la connaissance en tant que telle, tantôt le fait d'être conscient, entendu soit au sens actif, c'est-à-dire du sujet, soit au sens passif, c'est-à-dire de l'objet ou de la représentation. Or de ces différentes acceptions, les unes sont d'origine ontologique, les autres appartiennent au domaine de la science psychologique. C'est confondre les deux points de vue que de les mêler dans une même étude. Et telle est bien la pensée de l'auteur. Mais si l'on ne consent pas à faire de la conscience une entité métaphysique, un substitut de l'âme ou de l'esprit, il reste que l'expression verbale « être conscient » peut s'entendre dans le sens actif ou dans le sens passif, du sujet ou de l'objet de la connaissance. Mais c'est que la conscience exprime sans doute une relation de ces deux termes, à savoir le rapport d'une représentation particulière au moi, non pas au moi considéré comme un sujet individuel absolu, mais au moi empiriquement constitué, à la personnalité psychique. Une telle conclusion de l'étude historique pourrait, sans doute, comme nous l'indiquions au début, servir de base et pour ainsi dire d'introduction à des recherches positives, mais elle ne saurait satisfaire les aspirations métaphysiques de M. Rehmke.

René Hubert.

II. — Morale.

Joly (Henri). — Problèmes de science criminelle. 1 vol. in-8°, 287 p., Hachette, 1910.

Les problèmes qu'étudie ici M. Joly sont ceux dont l'enchaînement et l'unité forment l'objet d'une science criminelle intégrale. Ce sont

le problème criminel, le problème pénal, le problème pénitentiaire, enfin le rapport de l'assistance et de la répression. Quoique chacune de ces études forme un tout, l'unité de l'œuvre est bien visible. L'auteur constate qu'en France l'État tend à substituer l'assistance à la répression. La tradition et la science politique lui assignaient pour fonction de punir les infractions à la loi pénale et elles faisaient rentrer l'assistance dans les attributions des particuliers, des associations et des Églises. Sous l'influence de la philanthropie et du socialisme, ces notions ont été abandonnées et l'État a interverti l'ordre de ses fonctions. Il a combattu l'assistance privée, surtout quand elle était exercée par les associations religieuses et s'en est attribué le monopole. Par contre, il a abandonné la fonction de la répression ou ne l'a exercée qu'avec répugnance. Porter sur ces transformations un jugement scientifique et impartial, tel est le dessein de l'illustre auteur du *Combat contre le Crime*.

La répression n'aurait pas été ainsi énervée si l'on n'avait pas accepté complaisamment l'hypothèse de la disparition progressive de la criminalité, tout au moins du recul de la grande criminalité, devant les menus délits. Est-ce là ce qui ressort des indications de la statistique criminelle? Tout dépend de la façon de l'interpréter. Selon que l'on considère la statistique des condamnations ou celle des dénonciations faites au parquet, les inductions peuvent être profondément différentes.

Les données de la statistique ne doivent pas être simplement enregistrées, mais contrôlées et critiquées. Or il résulte d'une étude critique, que, depuis 1896, la criminalité progresse par bonds rapides, aussi bien l'attentat à la vie humaine que le petit attentat à la confiance ou au droit de propriété. On avait observé un mouvement contraire dans les périodes antérieures, soit sous le second empire, soit après la guerre de 1870, soit après 1890. La fermeté du régime impérial, le sérieux effort de régénération qui fit suite à la guerre, enfin le développement des œuvres de préservation qui accompagna le ralliement des catholiques à la République avaient eu pour résultat, tantôt le déclin des attentats aux personnes tantôt le recul du vagabondage et de la récidive. La politique qui a prévalu depuis la fin du XIXe siècle, la persécution des groupes bienfaisants qu'inspirait l'idée religieuse, devait avoir pour contre-partie je ne sais quelle indulgence à l'égard des associations de malfaiteurs et des milieux où elles se forment. Telle politique, telle criminalité.

L'heure n'est donc pas venue où le problème de la défense sociale pourra faire place automatiquement au problème de l'assistance. Sans doute la vigueur apportée dans la répression fléchit avec la diffusion d'idées nouvelles sur les exigences de l'ordre public. La substitution de l'idée des droits du travail au respect pur et simple du droit de propriété, la propagation des doctrines de violences, etc., doivent exercer leur influence sur la législation pénale et surtout sur

les applications. Néanmoins « la société persiste à se défendre, car chacun persiste à tenir à sa tranquillité, à la sécurité de sa maison et de son travail, à la jouissance de ses bénéfices ». Doit-elle se défendre par la peine ou par des procédés nouveaux, réputés plus scientifiques, tels que le traitement des criminels? Le criminel est-il responsable? Le crime n'est-il qu'un dommage réparable ou est-il encore la manifestation d'une volonté anormale? Tous ces problèmes ont un aspect métaphysique, mais en attendant que l'on ait résolu la question des limites de la nécessité et de la liberté, l'opinion souveraine manifeste ses exigences. On sait comment elle s'est réveillée en face d'un mouvement « tortueux » vers l'abolition de la peine de mort. Elle réclame aussi un traitement moins indulgent des jeunes délinquants. De leur côté les criminalistes novateurs ne s'accordent pas sur l'opportunité de substituer un traitement médical au châtiment des malfaiteurs réputés anormaux. La peine reste donc le principal moyen de défense au service de la Société. Vraisemblablement une société nouvelle y recourrait tout autant que les sociétés du type ancien.

Le problème pénitentiaire se pose alors. Comment punir? L'emprisonnement a été très attaqué. On y a vu une peine du passé. On a proposé d'y substituer soit la transportation pour les grands crimes, soit les peines privatives de droit pour les petits délits. Mais l'expérience a condamné la transportation et démontré l'impossibilité de transformer un malfaiteur en colon. Les peines privatives de droit ne sont pas de nature à affecter beaucoup la grande majorité des soldats de l'armée du délit. Reste donc l'emprisonnement. Cette peine doit sa valeur à ce qu'elle permet d'isoler le coupable de la vie ambiante, d'amortir ses tendances, de le préserver du danger d'être réintégré dans l'association spontanée des malfaiteurs.

M. Joly conclut donc au régime de la prison cellulaire. L'expérience de la prison de Louvain, sur laquelle il a fait une enquête personnelle, lui semble concluante en ce sens.

Le livre de M. Joly peut être rapproché de celui que M. Lacassagne a publié deux ans plus tôt[1]. Les auteurs appartiennent à des écoles philosophiques bien différentes; toutefois leurs inductions sont concordantes. Sous les dissimulations de la statistique officielle, tous deux découvrent l'ascension formidable de toutes les formes de la criminalité. Ils interprètent l'inquiétude de la Société française qui se sent trop peu défendue et qui aspire à l'être. Ils confondent les sophismes qui détournent l'État de sa mission traditionnelle, la sécurité générale, pour en faire l'instrument de transformations chimériques. Tous deux réhabilitent la pénalité. Mais tandis que le savant positiviste préconise les formes plus rudes du châtiment, la mort et la fusti-

1. *Peine de mort et criminalité*, Paris, 1908.

gation, le philosophe chrétien recommande une peine qui, tout en préservant la Société, laisse une place au repentir et à l'amendement personnel.

GASTON RICHARD.

Simon Deploige. — LE CONFLIT DE LA MORALE ET DE LA SOCIOLOGIE. In-8. Paris, F. Alcan, 1911.

L'objet de cette étude, qui a pour auteur le Président de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, Mgr Deploige, consiste dans l'examen des critiques si radicales adressées par MM. Durkheim et Lévy-Bruhl à la Morale envisagée comme science normative, et de la tentative théorique faite par ces deux auteurs pour constituer méthodiquement une Science des mœurs rattachée à la Sociologie. L'auteur est amené par là à soumettre à sa propre critique, et la conception dite scientifique de la Sociologie durkheimiste, et la notion que les deux sociologues visés par lui se sont faite de la Morale, soi-disant traditionnelle chez les philosophes, qu'ils se sont attachés à ruiner. Et il essaye de faire voir, et que cette conception de la Sociologie est surtout dialectique et artificielle, et que cette notion de la Morale philosophique est très incomplète, étant unilatérale, et qu'elle ne porte nullement sur l'essentiel de la véritable Morale normative. D'où il résulte à ses yeux que le conflit de la Morale et de la Sociologie a été constitué par le développement d'une Morale artificielle et la formation d'une Sociologie également artificielle, et qu'entre la vraie Sociologie et la vraie Morale il n'y a pas conflit mais coopération.

Les trois premiers chapitres sont consacrés à l'exposé des thèses négatives ou constructives de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl. L'auteur analyse successivement les idées des deux professeurs relatives à la *critique de la philosophie morale*, à la *conception de la sociologie*, au rapport entre la *science des mœurs* et l'*art moral*. Déjà, d'ailleurs, cet exposé nous apparaît avec une allure critique. Qu'il s'agisse des *postulats* affirmés par M. Durkheim suivant la manière catégorique habituelle à son tempérament (en particulier de son fameux postulat du *chimisme social*), ou bien de la série de définitions flottantes entre lesquelles il se débat afin d'*assurer* de façon ferme l'objet de la science nouvelle qui est la propriété de son *école*, ou bien de l'hésitation dont témoigne son œuvre entre les problèmes spéciaux et les problèmes indéfinis, ou bien encore de son explication *mécaniste* par principe des phénomènes sociaux qui exclut *a priori* les influences des motifs conscients tout en faisant leur part (en vertu peut-être d'une inconséquence) aux lois de l'idéation collective, ou bien aussi

de l'étrange construction dialectique et dédaigneuse du recours aux faits par laquelle il base sur des unités sociales problématiques et abstraites la classification méthodique et exhaustive de toutes les formes sociales possibles — l'auteur relève ou suggère constamment le caractère arbitraire de tous ces procédés et leur rôle véritable, qui est de développer déductivement un corps de *prénotions* subjectives affirmées comme scientifiques. Singulièrement instructive à cet égard est la mésaventure arrivée à M. Durkheim (et retracée pp. 62-64) au sujet de cette hypothèse, ou plutôt de ce dogme, du *totémisme*, qui a fondé sa célébrité dans le grand public, et qui lui a servi (presque à l'égal du principe de l'imitation tant raillé chez Tarde par lui-même et les siens) de « clef » sociologique « à ouvrir toutes les serrures ». N'en a-t-il pas déduit, à la gloire de la sociologie nouvelle, l'explication théorique et nécessaire de l'exogamie, jusqu'au jour où de véritables et consciencieux observateurs, peu enclins à construire en l'air un totémisme de cabinet de travail, jetèrent bas son échafaudage de déductions en étudiant sur le vif la société totémiste et endogamique des Aruntas australiens? Il semble résulter, somme toute, de cette analyse détaillée des thèses durkheimistes, que la sociologie nouvelle, définie de la manière la plus incohérente et la plus lâche par son logicien, se réduit à une simple *méthode* d'orientation applicable aux diverses études sociales déjà existantes ou à naître, que cette méthode d'orientation est décrite de façon assez variable sous apparence formelle de rigueur par le logicien qui l'assigna, et que M. Durkheim et son école n'ont donc rien constitué qui soit *scientifiquement* nouveau. Mais il résulte aussi de l'analyse soigneuse des tergiversations d'une pensée qui se dérobe souvent en affirmant toujours que cette doctrine d'une *science sociologique des mœurs*, substituée à la philosophie *a prioriste* de l'action, est, sinon chez M. Lévy-Bruhl (plus fidèle aux positions adoptées et plus intellectuel), du moins chez M. Durkheim, apôtre de la moralité sociologique et grand-prêtre de la religion de la Société, subordonnée en somme à un système préexistant d'obligations que détermine une *prénotion* des rapports réels entre le *normal* et le *pathologique* et une *préconception* latente de l'idéal. Est-ce en raison de cette attitude sereine de pur *savant* que M. Durkheim a reçu de disciples, enthousiastes avant de se transformer en *hérétiques*, le surnom louangeur mais équivoque de « véritable successeur d'Auguste Comte »?

C'est précisément et à cette filiation, et plus généralement à l'étude minutieuse des influences conscientes ou non, avouées ou passées sous silence, qui ont fini par cristalliser dans la *doctrine* durkheimiste, bref à la *genèse du système* du distingué professeur, que l'auteur consacre le quatrième chapitre de son ouvrage. Le fil conducteur de son enquête lui est fourni par une affirmation très *tranchante* de M. Durkheim lui-même sur le caractère « essentiellement français » de la sociologie, née au XIXe siècle et concentrée en trois hommes :

« Comte, le fondateur; Espinas, le restaurateur; Durkheim, le représentant actuel ». Et il est bien vrai, l'auteur le reconnaît immédiatement, que M. Lévy-Bruhl s'est borné à une amplification de quelques idées de Comte, et que M. Durkheim tient assurément de Comte, avec sa mentalité positiviste, l'idée même d'une « physique sociale ». Il est vrai également que, si M. Durkheim a emprunté peu de vues à M. Espinas, ces vues n'en sont pas moins un aspect essentiel de sa conception propre, n'étant autre chose que l'idée des *représentations collectives*. Mais ce que M. Durkheim a négligé de mettre en évidence, c'est l'origine *allemande* de son *réalisme social*, de sa conception de la sociologie comme *méthode d'organisation* des études sociales particulières, en fin de son dédain pour le *finalisme psychologique* et de sa préférence pour le *mécanisme sociologique*. Et les auteurs auxquels il n'a pas fait très expressément leur part légitime dans la genèse de ses idées personnelles, sont, avant tous les autres, Wagner, Schmoller, Schaeffle et Wundt. Ce qui est propre à M. Durkheim dans cette adaptation des idées allemandes, c'est le dogmatisme généralisateur qui lui permet de traduire aussitôt en formules absolues les indications sobres et modérées de ses inspirateurs. Et c'est également à des sources allemandes qu'il convient de rapporter les idées novatrices de ce « moraliste fervent » et de ce « hardi réformateur », puisque c'est à Wagner encore et à Wundt qu'il doit sa négation du droit naturel, à Schaeffle sa conception sociologique de la morale, à Wundt la formule (et quelquefois l'essai de réalisation) de sa méthode inductive et comparative, à Schaeffle comme aux socialistes de la chaire le rejet de l'intervention de l'État et la préconisation du régime corporatif. Et la persistance de cette « inspiration » d'origine germanique est attestée par les déclarations récentes de M. Durkheim sur le caractère social de l'obligation (où l'on aperçoit immédiatement l'influence de Wundt) et par la récente affirmation de ce que M. Lalande appelle son « mysticisme social » et qui est une simple transposition des idées de Simmel. Ainsi l'œuvre de M. Durkheim serait, suivant l'expression humoristique de l'auteur, « made in Germany ».

Telle *serait* la vérité sur le caractère « essentiellement français » de la sociologie *actuelle* chez son représentant français le plus en vedette. Mais l'auteur tient à vérifier si, tout au moins, les *origines* de la sociologie doivent être cherchées en France, et à cette recherche il consacre son chapitre V, où il étudie la formation du *réalisme social*. Il est très exact, d'après lui, que cette idée d'une essence, par où le groupe social se différencierait de ses éléments composants, était naturellement peu sympathique à la mentalité française, à l'époque où M. Durkheim l'emprunta à ses maîtres allemands. La résistance agressive de Tarde, ironique de M. Andler, ferme de M. Fouillée, à cette introduction, qualifiée par tous trois d'ontologique ou de mythologique, suffit à l'attester. Mais la raison profonde

de cette résistance n'apparaîtra que si l'on démêle la *genèse* de cette conception allemande, empruntée telle quelle par M. Durkheim à ses inspirateurs sans qu'il s'inquiétât de savoir d'où elle leur venait ; seule, en effet, la détermination de cette genèse permettra d'assigner à la conception *son véritable sens* chez les auteurs qui l'ont formée et développée, et de montrer que l'emprunteur français s'est borné, somme toute, à l'emprunt d'une *formule* vidée par lui de sens concret. Avec beaucoup d'érudition et de sagacité, l'auteur rattache donc cette idée mise en œuvre par les modernes socialistes de la chaire aux travaux de leurs précurseurs : il analyse l'œuvre des fondateurs de l'historisme économique, Roscher et Knies ; la polémique de List en faveur de l'économie nationale contre l'individualisme cosmopolite de l'école d'Adam Smith ; l'affirmation par Bluntschli de la nature organique, mais psychique et morale, bref de la vie collective, de l'État. Il remonte à l'antithèse si énergiquement exprimée par Savigny entre les conceptions de l'école historique, relatives à la genèse du droit, et celles de l'école non historique ; et il rappelle les vues parallèles de Humboldt sur la langue nationale. Il expose plus longuement les thèses analogues de Steinthal, et surtout de Lazarus. Et, ayant montré par là le caractère profondément germanique de cette théorie du *réalisme social*, il en explique la genèse en Allemagne par la réaction contre le cosmopolitisme d'origine française, provoquée par la propagation de fait de la Révolution et par la conquête française des pays allemands. Il montre en Adam Müller, si méconnu depuis, le critique vigoureux des importations exotiques et le théoricien de l'individualité nationale, l'inspirateur de la *Volkswirtschaftslehre* et le devancier de Comte. En « déracinant » le réalisme social, sans prendre garde au *consensus* réel, M. Durkheim a donc manqué, d'après l'auteur, d'esprit sociologique ; il a été infidèle en cela à la pensée comtiste. Et, par là encore, vidant la notion allemande de son contenu, puisqu'il laissait de côté le concept historique du *Volk* et du *Volksgeist*, il a introduit en France une notion abstraite, arbitraire et fuyante, n'arrivant nulle part à définir le *fait social* et réduisant la société à la dénomination imprécise et vide d'*être sui generis*. Négligeant ainsi les attaches *historiques* du réalisme véritable, il s'est comporté en métaphysicien (au sens comtiste du terme), et il a engagé avec ses adversaires une polémique qui ne pouvait être que dialectique pure et creuse logomachie. Et si ses adversaires, Tarde, par exemple, l'ont accusé d'une régression vers la scolastique, c'est justement (chose piquante) parce qu'il a négligé d'analyser, ainsi que l'avaient fait certains scolastiques, la nature *spécifique* du tout social, et qu'il s'est borné à prouver dialectiquement, par des arguments empruntés à d'illusoires analogies, l'irréductibilité de ce tout. Les thèses des véritables réalistes, tels que Roscher et Adam Müller, constituent comme une reprise des thèses médiévales de Thomas d'Aquin.

Ces deux chapitres (IV et V) avaient paru en articles dans la *Revue*

néo-scolastique de Louvain. M. Durkheim envoya successivement à la Revue deux lettres rectificatives, afin de relever plusieurs affirmations inexactes à son avis relativement à la genèse effective de ses idées. Ces lettres furent publiées avec les réponses de l'auteur visé, et l'ensemble constitue l'*Appendice* de l'ouvrage actuel. Il est assez amusant de suivre cette polémique : M. Durkheim déclarant ignorer plusieurs ouvrages que l'on désigne dans les articles comme ses sources inavouées, son adversaire lui objecte que ses collaborateurs immédiats ont analysé ces ouvrages en tels livres qu'il ne peut ignorer, et que lui-même (ce qui est plus piquant) en a analysé plusieurs. A vrai dire, cette polémique est peu probante de part et d'autre. M. Durkheim, comme lui-même le dit, ne peut avoir le dessein de revendiquer pour sa doctrine une originalité insoutenable; il est difficile, par ailleurs, que les lectures faites par lui et les informations qu'il a dû recueillir de ses collaborateurs n'aient pas lentement, et souvent à son insu, mûri sa propre pensée. Quant à la revendication de la sociologie comme science essentiellement française, elle a un caractère assez enfantin; et l'acharnement du critique à établir l'origine allemande de la doctrine prétendue française surprend quelque peu, étant donné que l'influence de Comte n'est assurément pas négligeable, ainsi que M. Durkheim le rappelle avec insistance, et que la filiation des idées de Comte n'est à coup sûr pas germanique (Mgr Deploige, dans la suite de son ouvrage, montre lui-même combien Comte a subi l'influence des idées de Maistre). D'ailleurs, si les réalistes allemands ont repris la tradition thomiste, cette tradition n'est pas plus allemande que française; elle constitue un patrimoine européen, et Paris ne semble pas avoir joué dans la formation de Thomas d'Aquin un rôle négligeable. Il reste qu'il y avait grand intérêt, sans vouloir soulever aucunement la question des emprunts inavoués, et, pour dire le mot, des plagiats prétendus, à rétablir l'ensemble des influences qui ont réellement contribué à constituer la sociologie durkheimiste, et surtout à examiner si cette sociologie avait attribué aux conceptions essentielles qu'elle mettait en œuvre le caractère *concret* que devait leur assurer leur origine historique. Mais, puisque l'auteur se proposait de représenter en un cadre d'ensemble la tradition *réaliste*, comment se fait-il qu'il ait négligé l'œuvre significative de Cournot, où l'on voit si bien mis en lumière un réalisme social tout phénoméniste et vraiment positif, où la vérification de l'hypothèse est poursuivie en détail dans tous les domaines de la vie sociale, où l'hypothèse elle-même offre vraiment un contenu concret, où la dialectique et la métaphysique ne jouent aucun rôle, où la conscience enfin des affinités avec le naturalisme, germanique ou français, est exprimée avec tant d'érudition et d'originalité? Il y avait là une veine *française* à signaler; et cela était d'autant plus intéressant à faire que Cournot est étudié de nos jours en France avec passion, qu'il exerce sur les générations actuelles une action très supérieure à celle de Taine (le seul écrivain

français, ou peu s'en faut, dont Mgr Deploige parle avec quelque faveur) et qu'il a été scruté de près et à dessein par l'un des collaborateurs de M. Durkheim lui-même. A dire vrai, on se demande parfois, en lisant ce livre, si l'auteur n'est pas enclin en quelque mesure à une sorte de *gallophobie*.

Cette impression ne peut manquer de reparaître lorsqu'on lit le chapitre VI. Désireux de convaincre les adversaires de la Morale philosophique d'une certaine légèreté, l'auteur s'y attache à faire voir que la Morale dénoncée par MM. Lévy-Bruhl et Durkheim n'est nullement la Morale *traditionnelle*, qu'ils se sont attaqués uniquement à la doctrine révolutionnaire du Droit naturel, formulée en termes métaphysiques par Rousseau, mise en pratique par les Constituants et les Conventionnels, adoptée par la bourgeoisie parvenue de 1830, accaparée par l'éclectisme cousinien, maintenue dans l'enseignement officiel jusqu'à nos jours. Et cette morale lui paraît, en effet, artificielle en son individualisme anarchique, ruineuse en l'absolu de ses affirmations. Il retrace avec complaisance les protestations qu'elle a soulevées à maintes reprises, qu'elles soient venues des ultramontains comme Maistre ou Veuillot, des catholiques libéraux comme Lacordaire ou Montalembert, des positivistes comme Comte ou Taine, des sociologues actuels enfin. Dans cet historique, il fait connaître avec quelques détails les idées assez négligées habituellement d'un sociologue positiviste, véritable précurseur des théories contemporaines, Guarin de Vitry. Et, dans tout cet exposé, c'est évidemment à la doctrine du Droit naturel qu'il est nettement hostile; l'unique reproche qu'il fasse aux sociologues qui l'ont critiquée, c'est de l'avoir envisagée comme si elle était le type véritable des philosophies morales, alors qu'elle est en réalité une doctrine de dégénérescence. Et à travers tout cela aussi on sent bien que cette doctrine lui apparaît comme foncièrement française et qu'il l'oppose implicitement à ce réalisme médiéval dont la tradition s'est maintenue chez les peuples germaniques. Mais il serait facile de faire voir que cette philosophie du Droit naturel est aussi allemande que française, qu'elle doit à Kant et à son rationalisme *très germanique* sa forme essentielle, que la pensée de Fichte, le rénovateur du nationalisme allemand, en est imprégnée et inspirée, que l'éclectisme français, ainsi que le prouve la biographie même de Cousin, l'a importée d'Allemagne. La véritable tradition française est celle d'Helvétius et des idéologues, et non celle de Rousseau et des éclectiques. Sans doute, l'influence de Rousseau est très considérable sur ce développement germanique de la doctrine du Droit; mais il est remarquable qu'elle s'est exercée de façon profonde sur les romantiques allemands, que l'auteur représente avec raison comme les alliés de la renaissance nationale. Et le romantisme allemand n'est-il pas demeuré intimement sentimental et intensément individualiste, si c'est toujours à lui que s'en prennent les critiques lorsqu'ils dénoncent l'égotisme de Stirner ou l'amoralisme nietzs-

chéen? N'est-il pas curieux aussi que M. Maurice Barrès, le dénonciateur du kantisme universitaire et des « déracinés », le théoricien du nationalisme, ait un culte pour Rousseau, comme en témoignent en particulier les notes réunies sous ce titre : *De Hegel aux Cantines du Nord*? Aussi bien cette haine pour Rousseau et la doctrine du Droit naturel est-elle assez étrange chez un défenseur du *réalisme* social concret. L'auteur reproche à cette doctrine de procéder de certaines exigences sentimentales de l'époque où Rousseau la formula. N'est-ce point cette origine même qui en assure la vérité? De telles exigences exprimaient sans doute un *fait*; et le succès que l'idée obtint dans la société de l'époque montre bien que l'exigence était générale. Sa généralité devient plus manifeste encore, si l'on envisage la transformation rationnelle de cette exigence sentimentale dans la philosophie kantienne; et c'est invoquer à l'appui de cette extension une cause très superficielle que de parler ou d'engouement ou d'éducation. La persistance de cette exigence à travers toute l'histoire de la France du dernier siècle prouve nettement que le besoin était « enraciné ». Faut-il, sous prétexte de *réalisme*, nier les besoins une fois qu'ils sont constitués, ou bien encore vouloir assujettir une société aux mœurs et aux sentiments d'une autre? Et c'est ici encore que nous apparaît assez regrettable l'oubli où l'auteur laisse les idées de Cournot. Malgré son attachement au *naturalisme* social, celui-ci, infiniment plus perspicace que Taine, a bien vu que le naturalisme d'un Maistre ou d'un Bonald perdait à la longue sa vérité et devenait peu à peu une thèse anachronique et réactionnaire.

Nous n'insisterons pas sur la philosophie sociale et morale que Mgr Deploige oppose tout ensemble à la sociologie durkheimiste et à la morale « française » issue de Rousseau. Il est très naturel que le Président de l'Institut de Louvain trouve dans le thomisme la solution du conflit, ou plutôt la preuve que le conflit n'existe pas en réalité. Mais l'originalité de sa démonstration, originalité dont il est pleinement conscient, consiste à présenter uniquement le thomisme sous la forme d'une *méthode*, qu'il est toujours loisible de reprendre afin de vérifier la doctrine ou même d'en modifier le contenu. Il fait voir que la méthode thomiste permet de délimiter le véritable domaine de la Morale et de discerner la morale individuelle de la morale sociale, qu'elle autorise la conception de la Morale comme science pratique, enfin qu'elle rend possible la détermination *positive* du problème des fins, donc la constitution, souhaitée par M. Espinas et ébauchée avec incohérence et inconséquence par M. Durkheim, d'une *philosophie de l'action*. Et il est très intéressant de lire cette élucidation du procédé de Thomas d'Aquin, de se rendre compte de l'analyse psychologique par laquelle il extrait les *fins* de l'action de nos tendances naturelles, se refusant à les déduire de la volonté de Dieu, puisque Dieu ne peut estimer bonnes que les fins conformes à notre nature. Et il est possible que cette philosophie morale se distingue par là d'un rationa-

lisme abstrait et déductif; mais il n'est pas évident qu'elle diffère vraiment par là de la morale kantienne, laquelle procède peut-être au fond d'une exploration psychologique des expériences sentimentales, et il nous semble évident qu'elle ne diffère nullement par là de la morale du Droit naturel telle que Rousseau l'a entendue et pratiquée. Seulement, l'analyse de Thomas d'Aquin nous paraît beaucoup plus formelle et plus abstraite que celle de Rousseau, précisément parce qu'elle est l'œuvre d'un *théoricien* et non d'un créateur, ou tout au moins d'un coopérateur de la création, des *valeurs* humaines. Du reste, nous poserons à Mgr Deploige cette question (et nous serions content si la réponse dissipait notre défiance) : quelle est, au juste, la part d'Aristote dans la constitution de cette philosophie morale? Si cette part était prépondérante, il en résulterait donc que la vérité morale procède pour les thomistes de la « philosophie d'un païen », comme disait Malebranche; et n'y aurait-il pas là une présomption en faveur de la doctrine du Droit *naturel* et humain? Nous estimons, pour notre part, que cette dérivation de la vérité morale serait anachronique, et que les *valeurs* aristotéliciennes ne sont pas identiques, non plus que les valeurs médiévales, aux exigences de l'évaluation *actuelle*.

Quelle *conclusion* tirer de cette analyse? Certes, le dessein de Mgr Deploige nous est sympathique. Il nous plaît de voir sa critique s'efforcer de réduire à néant le conflit entre la morale et la sociologie, dont nous ont entretenus les sociologues durkheimistes. Et la démonstration est excellente et utile de la fragilité de cette doctrine et de cette dialectique. Elle vient, du reste, à l'heure exacte où s'affirme un jugement sévère et mérité, où l'école durkheimiste commence à expier dans l'opinion l'étroitesse de ses préjugés et l'attachement préconçu à ce que l'un de ses adeptes appelait naïvement naguère « la *métaphysique* de *leur* science ». Mais il est douteux que la conciliation visée puisse se faire par une opposition, artificielle à son tour, entre le naturalisme *réaliste* et la Morale *naturelle*. L'identification de cette morale avec la parodie qu'en a donnée l'éclectisme est illusoire. Nietzsche, Guyau et M. Bergson, que M. Fouillée rapprochait encore tout récemment en qualité de théoriciens de la *Morale de la Vie*, sont plus proches de Rousseau et des romantiques que ne l'étaient ou Cousin ou Jouffroy. Et qui donc leur reprocherait avec apparence un rationalisme de « déracinés »?

J. SEGOND.

III. — Psychologie.

Kostyleff (N.). — La crise de la psychologie expérimentale. Le présent et l'avenir. 1 vol. de 176 p., in-16, Paris, F. Alcan, 1911.

Depuis plus de trente ans il existe en Europe et en Amérique des laboratoires de Psychologie et dans ces dernières années ils se sont considérablement développés ; des recherches extrêmement variées y ont été entreprises, des expériences innombrables réalisées sans que l'on puisse dire que la Psychologie ait trouvé sa voie. « Au contraire, plus on avance, plus la marche devient incertaine. Cela tient, d'une part, à ce que les expériences restent fragmentaires, séparées, comme au début, par l'imprécision de l'objet, d'autre part, à ce qu'elles ne présentent pas même l'unité de succession, certaines catégories se trouvant brusquement abandonnées ou cédant leur place à des recherches toutes différentes. Ce dernier trait devient aujourd'hui particulièrement saillant et fait conclure à une véritable crise dans le développement de la psychologie expérimentale. Les expériences qui, hier encore, jouissaient d'une grande vogue — sur le seuil des perceptions, sur les temps de réaction, sur les variations physiologiques en rapport avec les actions psychiques — se trouvent brusquement abandonnées, tandis que les nouvelles recherches accusent des tendances en contradiction avec l'esprit des origines : en France, vers une science appliquée, en Allemagne vers une métaphysique » (pp. 1, 2). Voilà la Psychologie elle aussi pourvue de sa « crise ». Le mot à vrai dire ne semble guère convenir car il désigne avant tout un état aigu et c'est bien un mal chronique que dénonce M. K.. Mais ce mot est à la mode. Il y a quelques années on eût dit « la faillite de la Psychologie ». Peu importe le mot d'ailleurs, le mal est en tout cas bien réel. N'est-il pas cependant un peu exagéré? Sans doute, d'une part on a accumulé un peu au hasard une quantité d'expériences sans aucun intérêt par leur objet ou sans valeur pour avoir été faites et publiées par des observateurs inhabiles et sans autorité, d'autre part les essais de systématisation tentés semblent bien avoir échoué, il n'en reste pas moins qu'en négligeant la masse considérable des publications insignifiantes, on peut cependant considérer comme établi un certain nombre de faits psychologiques bien observés et d'une portée assez générale. D'ailleurs il semble bien que M. K. l'admette implicitement lorsqu'il énonce la tendance de la psychologie française à devenir une science appliquée. Les faits utilisés par une science appliquée doivent au moins être bien observés. D'autre part l'échec de systématisation tient peut-être à des causes qu'il importerait d'étudier; en particulier il semble que la méfiance de certains psychologues à l'égard de l'observation et de l'introspection ait eu sur le développement de la psycho-

logie une influence fâcheuse. Mais un progrès ne pourrait-il être réalisé par un changement de méthodes, un retour à une observation qui ferait à l'introspection sa place en la soumettant à une critique rigoureuse, et qui, prenant modèle sur l'observation telle qu'elle est pratiquée par la médecine, réaliserait en quelque sorte une « étude clinique » de l'esprit humain? Des études conçues dans cet esprit existent d'ailleurs et il ne serait pas difficile de citer dans la psychologie française des exemples de ces belles descriptions, dues à l'observation et à l'analyse et qui constituent ce que nous avons de meilleur en psychologie. Une telle méthode se concilierait d'ailleurs parfaitement avec celle que M. K. propose d'appliquer aux études psychologiques. Quoi qu'il en soit, aucun des essais de systématisation tentés jusqu'à présent ne semble satisfaisant : ni celui de MM. Toulouse, Vaschide et Piéron dans leur *Technique de psychologie expérimentale* », ni la tentative de M. Binet dans son *Étude expérimentale de l'intelligence* et ses recherches sur la *Mesure de l'intelligence*; ni les travaux de l'Institut psychologique de Wurzbourg dont la méthode de questionnement en apparence scientifique ne dissimule pas les tendances métaphysiques.

L'étude que fait M. K. des causes de cet échec est des plus intéressantes. La raison principale en est que les phénomènes « qui constituent le domaine propre de la psychologie, les images mentales, sont envisagés comme des phénomènes statiques » (p. 115). C'est là une conception qui s'est formée dans la vie pratique, pour laquelle elle est nécessaire. Mais si on lui confie une valeur scientifique, en psychologie elle devient une cause d'erreur. La conception dynamique a été substituée à la conception statique dans l'étude des perceptions visuelles et auditives (Wahle, Mach, Bourdon, Bonnier). Il s'agit donc pour M. K. d'étendre cette méthode à tous les faits de la vie psychique, de distinguer entre les différents groupes de réflexes cérébraux qui constituent tel ou tel fait psychologique. « Au point de vue d'une conception dynamique, l'image d'un objet diffère nettement de la notion d'un verbe, la représentation concrète de l'idée abstraite, la perception réelle de l'image de fantaisie. Pour préciser le caractère de cette différence, disons tout de suite que la conscience d'un objet est représentée par un faisceau de réflexes, tandis que la conscience d'un verbe par la relation qui s'établit entre deux ou plusieurs faisceaux; la perception directe indique l'origine périphérique de ces faisceaux, tandis que l'évocation mnésique ou associative indique une origine interne; l'abstraction, enfin, représente une reproduction interne des réflexes les plus généraux qui ont été fournis par un grand nombre de perceptions directes... Cette distinction est, pour le moment, purement hypothétique, mais ce qui est important pour nous, c'est que l'hypothèse... est... susceptible de vérification expérimentale et peut devenir le point de départ de nos études » (pp. 133-134). Ces recherches, qu'entrevoit M. K., — et son étude se termine par un programme qu'on ne peut que

souhaiter de voir réaliser, — comporteraient des recherches objectives physiologiques et physico-chimiques dont les travaux de Pawlow et de Bechterew, d'une part, de Lapicque, de Girard, etc., d'autre part, constituent des exemples, et en outre des études de psychologie introspective dont il établit les grandes lignes et qui serviraient de complément aux précédentes.

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

Chabrier (D[r]). — LES ÉMOTIONS ET LES ÉTATS ORGANIQUES. 1 vol. 159 p. in-16, Paris, F. Alcan, 1911.

Avec James et Lange, M. Chabrier admet que l'émotion est l'expression des états organiques. Mais, partant d'un même principe, il s'éloigne d'eux par certaines de ses conclusions. Leur théorie, en effet, ne fait pas, suivant lui, une part suffisante aux facteurs représentatifs. Il insiste d'autre part sur le désaccord que l'on observe dans certains états pathologiques entre des phénomènes organiques intenses et le peu d'émotion dont ils semblent s'accompagner : c'est ainsi qu'au rire et aux pleures spasmodiques ne s'ajoute aucune émotion, c'est ainsi également que dans la confusion mentale des troubles organiques très semblables à ceux de la mélancolie coexistent avec une indifférence remarquable et qui est attribuée à la désagrégation de l'intelligeuce et à la disparition des images mentales. D'autre part les modifications physiques, si complexes et si variées en degré et en qualité, ne peuvent s'expliquer par un pur mécanisme; il y a là un phénomène d'adaptation où intervient toute la personnalité du sujet : « Un même objet... ne s'imprime pas de la même façon dans tous les esprits; il sera représenté fort différemment suivant l'expérience et suivant les images déposées dans le cerveau de chacun. C'est pourquoi il personnifie des réactions périphériques fort diverses, car de toute évidence, l'enfant qui applaudit devant l'animal [un ours en liberté] qui amuse son inexpérience n'aura pas les battements de cœur de l'homme conscient du danger. Chacune des attitudes corporelles entraînera une émotion particulière; mais l'attitude elle-même dépend de la nature de la perception, car c'est la perception qui, suivant son contenu, suivant la richesse de ses associations d'images, suscite, modère, précipite la série des états organiques. Ceux-ci déterminent si l'on veut l'émotion; seulement, ils sont déterminés eux-mêmes par la représentation initiale et ainsi l'analyse de celle-ci est nécessaire pour comprendre la nature de l'émotion » (p. 99). Assurément il y a là un phénomène d'adaptation qu'il est impossible de méconnaître, mais on peut se demander si l'interprétation qu'en donne M. Chabrier n'est pas trop intellectualiste. L'analyse de la représentation, des idées qui s'y associent, est-elle bien nécessaire pour

expliquer la nature de l'émotion? Ne serait-il pas plus simple et plus juste de comparer l'adaptation organique, base de l'émotion, au réflexe. Simple chez l'enfant, à mesure que l'expérience s'accumule en lui, il se complique progressivement; la voix des réactions organiques par quoi il répond à une excitation s'enrichit; et pour lui ses émotions deviennent plus complexes et mieux en rapport avec les propriétés de l'objet qui les suscite. La représentation, les associations d'idées qui se produisent alors ne sont que l'accompagnement, non la cause de cette adaptation organique diversifiée.

M. Ch. jugeant donc incomplète la théorie de James et Lange admet que l'émotion dérive « de deux facteurs : le facteur représentatif et le facteur organique. Supposer qu'un groupement d'images peut, par lui seul, éveiller une émotion, c'est oublier que nous pouvons avoir mille raisons d'aimer une chose sans l'aimer réellement : il faut que l'idée émeuve le corps. Supposons, d'autre part, qu'un processus physiologique peut en se déroulant mécaniquement engendrer une émotion avec toutes ses nuances, c'est proclamer une inconcevabilité. Il faut faire appel aux deux facteurs. Il faut admettre un système d'images et c'est l'ordre de ces images qui détermine l'ordre des processus organiques. La complexité, la largeur, la délicatesse de l'émotion, sera fonction de la richesse du système d'images, car celui-ci à cause de toutes ces ramifications qu'il pousse dans l'organisme peut le faire vibrer fortement. Il suffit donc pour qu'un système psychique se nuance d'émotion qu'il soit capable d'agiter le corps et cela se produit, nous le savons, lorsque le système n'étant pas automatiquement établi, ne peut se déployer qu'en ébranlant plus ou moins l'organisme par le choc de ses éléments. La variété, la diversité des émotions ne résulte donc pas seulement de la diversité des processus physiologiques, mais encore et surtout, de la nature, de la richesse des idées » (p. 155-156).

De même, pour M. Ch., la solution du problème de l'expression des émotions doit être cherchée dans la voie indiquée par M. Dumas dans son étude du *Sourire*. Avec lui, il admet que les causes des mouvements d'expression sont non pas psychologiques et d'ordre utilitaire, comme le pensaient Darwin et Spencer, mais purement mécaniques, et qu'ils doivent être expliqués par la diffusion de la force nerveuse dans les muscles dont la résistance est moindre. Mais, ici encore, la représentation doit, selon M. Ch., intervenir, car la théorie mécanique ne peut rendre compte des nuances de l'expression des émotions suivant le moment, suivant la qualité particulière de l'état émotif, suivant l'individu. L'émotion ne peut donc s'exprimer par un mécanisme anatomique déterminé, et il faut tenir compte des associations nerveuses variables liées à la diversité des représentations. A cette application particulière de la théorie de M. Ch., on pourrait faire les mêmes objections que soulève sa conception générale du rôle de la représentation dans l'émotion.

C'est donc finalement à un compromis entre la théorie organique et la théorie intellectualiste de l'émotion qu'aboutit M. Ch. « La théorie organique, dit-il, dans ce qu'elle a d'essentiel, nous paraît devoir être acceptée et, correctement interprétée, débarrassée des exagérations qui l'ont souvent compromise, elle se réduit à cette affirmation : les processus idéaux, dont elle ne méconnaît en rien l'importance, ne sont affectifs que s'ils se développent en agissant plus ou moins directement sur les fonctions organiques. »

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

Julius Pickler. — UEBER DIE BIOLOGISCHE FUNKTION DES BEWUSSTSEINS. 1 brochure, 13 p. in-8°. Estratto dalla *Rivista di Scienza*, vol. V. Anno 1909 et X-2, Bologna. — DIE STELLE DES BEWUSSTSEINS IN DER NATUR. *Eine hypothesenfreie Zergliederung desselben in reinobjektive Elemente.* 1 brochure de 34 p. in-8°. Leipzig, Barth., 1910.

L'opposition de deux phénomènes successifs, le contraste, voilà pour M. P. le phénomène essentiel de la conscience. « Un objet placé dans notre champ de perception n'est pas perçu s'il n'y a pas été précédé par un objet contraire » (p. 7). Voilà le fait primordial de la vie consciente qui s'y retrouve à tous les degrés, caractérisant le souvenir, l'induction, la déduction, la volition aussi bien que la simple perception. C'est là un point sur lequel M. P. est revenu à maintes reprises dans ses ouvrages. Dans les deux articles que nous étudions il s'efforce de montrer que cette loi, non seulement donne la clef qui permettra de résoudre les problèmes psychologiques, mais qu'elle permet de dépasser la pure psychologie et de définir les rapports de la conscience et de la nature, la « fonction biologique » de la conscience. Une comparaison peut donner une idée exacte de la nature de la conscience. De même que la conscience qui naît d'un choc, la résistance se manifeste également par le conflit de deux forces. La conscience est quelque chose d'analogue à la résistance en ce sens que tous les caractères négatifs de l'une conviennent à l'autre. Ainsi la conscience n'est pas une force (pas plus que la résistance); elle ne crée pas d'énergie, elle n'ajoute rien à la somme des forces qui composent la nature. De même, la disparition de la conscience dans les actions réflexes et dans certains cas pathologiques peut se comparer à l'affaiblissement de la résistance de deux forces contraires ayant un même point d'application. Il y a là une conception très ingénieuse et fort séduisante. Mais il est plus difficile de suivre M. Pickler lorsqu'il semble admettre qu'inversement, là où nous observons dans la nature une opposition de forces, il naît quelque chose d'analogue à une conscience.

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

IV. — Esthétique

Irving Babbitt. — The new Laocoon, an Essay on the Confusion of the Arts. 1 vol. in-8° de xiv-259 pages, London, Constable, édit., 1910.

M. Babbitt, assistant à l'Université d'Harvard, a distingué deux types de la confusion des arts et des genres : celui des pseudo-classiques, et celui des romantiques. La confusion pseudo-classique a pour origine, ou pour prétexte, une obéissance aveugle à la doctrine assez mal comprise d'Aristote et au précepte d'Horace : *ut pictura poesis*. C'est la vieille théorie de l'*imitation*, renouvelée au xvie siècle par les humanistes, et souveraine au xviiie siècle, qui est le facteur le plus important de cette illusion protéiforme : imitation de la nature, puis de la *belle* nature, enfin des *modèles* : par exemple les Anciens, eux-mêmes présentés comme « une seconde nature », selon le mot de Scaliger et l'idée de Boileau. Rien de si peu analysé que cette conception par trop élastique, dont la confusion de la poésie avec la peinture est le type achevé : telle la poésie descriptive des *Seasons* de Thomson ou des *Jardins* de Delille, contre laquelle réagit vigoureusement le *Laocoon* de Lessing. La suprême exagération du même principe, c'est le « clavier à couleurs » du père Castel, qui s'efforce d'établir une correspondance exacte entre le monde sonore et le monde visuel.

La confusion romantique des arts a pour type extrême « l'orgue à bouche » du héros de Huysmans dans *A rebours* : c'est un essai de correspondance ou de confusion entre les goûts et les autres sensations. Les formes plus normales sont innombrables, depuis Rousseau, qui en fut l'initiateur par son prétendu retour à la nature. « L'architecture est une musique gelée », selon le mot attribué à F. Schlegel. « La poésie, dit W. Schlegel, est une musique pour l'oreille intérieure, et une peinture pour l'œil intérieur ». « Les parfums, les couleurs et les sons se répondent », dit Baudelaire. De là une extension excessive du symbolisme par les « transpositions d'art » dont Gautier posait le principe, et dont le mécanisme universel est la suggestion : on peint par les mots, et la musique pure suit un programme dramatique ou descriptif ; on élève l'audition colorée à la hauteur de l'art : « A noir, E blanc, I rouge... », proclame Rimbaud.

C'est le « pseudo-platonisme », le « primitivisme » de Rousseau qui s'épanouit dans la « théorie de la spontanéité » des romantiques, et nous mène jusqu'aux confusions décadentes et mystiques de l'époque contemporaine, à travers le Wagnérisme, qui poursuit l'*Urmelodie*, l'instinctif, l'inconscient, le purement humain, par la combinaison de trois ou quatre arts unis en un seul dans l'*Urdrama*.

L'auteur donne de ces faits une interprétation assez simple. « Cette confusion des arts est proprement un aspect spécial d'une maladie

générale, dont souffre actuellement le monde occidental, si mon diagnostic est correct : un excès de naturalisme sentimental et scientifique » (p. 185). De là tant de respect exagéré pour le caprice, identifié avec l'absence de toute contrainte et la liberté : une « éleuthéromanie ».

Il reste à juger ce naturalisme esthétique. La grande, l'unique loi de la nature, selon lui, c'est l'*expansion* de la vie. Or, si cela est vrai de la vie animale et inférieure, la vie humaine a une autre loi, qui ne lui est pas moins naturelle : la *concentration*. Savoir se discipliner, se fixer des bornes, s'imposer ce « frein intérieur » par lequel Emerson voulait définir Dieu lui-même, voilà la vraie loi de l'humanité, que le naturalisme méconnaît en toutes choses, et dont la confusion des arts n'est que la manifestation propre au domaine esthétique.

Le dédain des exigences de la forme et l'exaltation de l'expression émotionnelle pour elle-même, est une conséquence fâcheuse de ce parti-pris. Ces deux termes doivent se compléter, non se suppléer. « L'expression ne peut pas devenir forme ou la forme devenir expression, plus que l'expansion ne devient concentration, ou le mouvement centrifuge, mouvement centripète » (p. 230). A côté de « l'élan vital » dont parle M. Bergson, il y a le « frein vital ».

En définitive, le problème de la séparation ou de la confusion des arts et des genres doit être posé du point de vue vital plus que d'un point de vue formel. Il perd alors tout ce qu'il a de mystérieux, en se réduisant à ce simple fait : une personnalité d'un type nettement tranché, qui par suite vise à écarter de sa vie les troubles intellectuels ou émotionnels, préférera normalement un type nettement tranché d'art ou de littérature. Or il est clair que l'unité d'une impression ne peut être obtenue sans un certain degré de concentration, sans des intentions bien fixées, des rapports bien établis : quelque chose comme le « plaisir spécial » qu'on est en droit d'exiger de chaque genre distinct, comme Aristote le dit de la tragédie grecque, laquelle a su parfaitement faire *coexister* en elle-même plusieurs arts, mais sans les *confondre* (p. 247 et suiv.).

Bref, le *Laocoon* de Lessing se proposait de réagir contre le naturalisme formel et descriptif des pseudo-classiques; le *Nouveau Laocoon* de M. Babbitt est une réaction contre les exagérations du naturalisme pseudo-scientifique ou sentimental des arts contemporains.

Cette étude, solidement documentée, atteste une connaissance approfondie des littératures anglaise, allemande et surtout française; car ce problème de la « séparation des genres » est essentiellement français. Elle se lit avec intérêt et profit, et ne manque pas de pages suggestives.

Toutefois, un sujet aussi considérable, d'intérêt historique et actuel à la fois, ne saurait être épuisé en un seul volume. Aussi l'auteur s'est-il placé surtout au point de vue de la littérature, qui n'est pas le

seul : il a effleuré seulement l'étude de la musique pittoresque, à prétentions descriptives ou littéraires, qui sévit depuis le chant moralisateur que préconisait Platon, jusqu'à l'opéra et au poème symphonique; et celle de la peinture ou de la sculpture philosophiques, symboliques ou dramatiques. L'examen de cette même confusion des arts, prise du point de vue de chacun d'eux, fournirait aisément autant d'études distinctes et fort complexes, que l'auteur a seulement esquissées, sans leur donner l'ampleur qu'elles auraient méritée.

Mais on ne saurait lui reprocher équitablement d'avoir imposé à son sujet des limites nécessaires, et d'ailleurs raisonnables. Ce qui est plus insuffisant, c'est la solution donnée au problème : son caractère extrêmement vague ne saurait échapper. Il est trop facile d'expliquer par une *maladie du siècle* un état, qui, durant déjà depuis plusieurs centaines d'années, pour ne parler que des temps modernes, peut valablement passer pour *normal*, au moins dans certaines époques et certains milieux : il importerait tout au moins de rechercher les lois de son évolution. Quant à la qualification de « naturalisme » c'est une de ces idées à tout faire, qui se prêtent décidément à trop d'emplois contradictoires pour en tenir aucun de façon satisfaisante.

L'auteur semble avoir un peu trop suivi sur ce point l'exemple assez peu recommandable donné récemment encore par MM. Lasserre et Seillière, à propos du « mal romantique », et aussi celui de J. Lemaître. On sait ce que valent ces explications commodes de toutes les défaillances de la société moderne : « c'est la faute à Rousseau », ou bien au romantisme...

Outre la solution, l'analyse du problème lui-même pourrait être poussée plus loin. D'abord M. Babbitt assimile trop aisément deux questions connexes, mais au fond assez différentes : la confusion des *arts* entre eux, et la confusion des *genres* d'un même art. Ce n'est pas toujours au même point de vue que ces deux réalités historiques de la vie esthétique sont ou mélangées ou séparées. Distinguer deux arts, comme ceux de la couleur et du son, c'est une question exclusivement esthétique; tandis que distinguer deux genres, comme la tragédie et la comédie, l'épopée et le roman, la peinture d'histoire et de genre, la musique sacrée et profane, c'est-à-dire avant tout la noblesse et la vulgarité des personnages et des actions ou des publics, c'est un écho éloigné de la division des classes sociales contemporaines (du moins dans la mesure où les grandes conditions purement esthétiques du dialogue, de l'action, du récit, des formes, couleurs et développements harmoniques, restent en gros les mêmes); c'est donc, si l'on peut dire, une question en grande partie économique ou politique, plus qu'esthétique. Et le romantisme, démocratique en cela, n'a pas eu tort de protester contre ces exclusions ou intrusions d'ordre « anesthétique » transportées dans l'art.

Sans doute il est des distinctions de genres d'un ordre plus tech-

nique : telle l'interdiction classique du mélange des vers libres et des vers réguliers ou de la prose, ou bien des attitudes lyrique, dramatique et épique. Mais encore eût-il été intéressant de discerner, parmi toutes ces séparations, celles qui sont purement esthétiques ou techniques, et celles qui ne le sont qu'en partie, et sont destinées à changer avec le nivellement des classes sociales, et le caractère plus ou moins aristocratique ou démocratique des diverses formes d'art.

Quant aux deux grandes espèces de confusion que distingue M. Babbitt : la pseudo-classique et la romantique, répond-elle vraiment dans l'histoire à deux époques successives et distinctes, et susceptibles de se répéter à des siècles de distance, quand les circonstances collectives se retrouvent analogues? ou bien seulement à deux façons individuelles de penser, capables de se reproduire à peu près indifféremment dans toutes les époques et tous les milieux sociaux? Quel est leur rapport exact avec l'évolution esthétique générale, ou avec celle des autres institutions sociales? Voilà des questions auxquelles on souhaiterait des réponses plus explicites. Par exemple, quelques allusions aux décadences grecque et latine, à Lucien et Apulée (p. 73) auraient gagné à être plus développées, et le sujet en eût pris une tout autre ampleur. Le phénomène considéré, dont l'auteur nous montre bien le caractère international dans les temps modernes, n'est-il pas également général dans la durée, c'est-à-dire ne se répète-t-il pas dans diverses civilisations esthétiques, à certains moments assez précis de leur évolution, selon un rythme ou une loi?

En définitive, il ne manque pas d'autres problèmes que M. Babbitt eût pu aborder dans son étude pour lui donner toute sa portée : ils sont d'ordre sociologique; tandis que les termes dans lesquels l'auteur pose et résout les problèmes esthétiques, même collectifs, sont plutôt d'ordre psychologique. Ce n'est d'ailleurs pas nier l'intérêt certain de ce point de vue, que de constater en quoi d'autres sont possibles, et même nécessaires.

Charles Lalo.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

PILLON. — *L'Année philosophique*, 1910. Paris, F. Alcan.

FOUILLÉE. — *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*. In-8, Paris, F. Alcan.

F. LE DANTEC. — *Le chaos et l'harmonie universelle.* In-12, Paris, F. Alcan.

JAMES. — *Le Pragmatisme*, trad. française. In-12, Paris, Flammarion.

BRABANT. — *Le socialisme et l'activité économique*. In-8, Paris, F. Alcan.

S. GAULTIER. — *La Pensée contemporaine : les grands problèmes*. In-12, Paris, Hachette.

A. BERTHELOT. — *Un romantisme utilitaire*. In-8, Paris, F. Alcan.

STRADDIN. — *Les syncinésies*. In-8, Paris, Steinheil.

SÉDER. — *L'Évangile* (Conférences). In-8, Paris, Baudelot.

RICHTER (Claire). — *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. In-12, Paris, Mercure de France.

VALLAIN. — *Le Sol et l'État*. In-12, Paris, Doin.

GERMERY. — *La Mémoire*. In-12, Avignon, Aubanel.

L. ARRÉAT. — *Réflexions et Maximes*. In-12, Paris, F. Alcan.

POUTET. — *L'atome-Nihil*. In-8, Paris, Pinard.

CARNEJO. — *Sociologie générale*, 2 vol. in-8, trad. de l'espagnol, Paris, Giard et Brière.

CHIDLEY. — *The Answer*. In-18, Melbourne.

JONES. — *A new law of Thought*. In-12, London.

BENOND. — *Some neglected Factory in Evolution*. In-8, Putnam, New-York.

BLUNDELL (Alice). — *Idealism, possible and impossible*. In-12, Ouseley, London.

MICHAELIS. — *Wörterbuch der philosoph. Grundbegriffe*. In-12, Leipzig, Meiner.

HEGEL. — *Grundlinien der Philosophides Rechts*. In-12, *Ibid.*

ARISTOTELES. — *Nikomachische Ethik* (trad. Rolfes). *Ibid.*

M. KEMMERICH. — *Prophezeiungen*. In-8, München, Langen.

A. BROFFERIO. — *La filosofia delle Upanishads*. In-8, Mund.

ASANYA. — *Mahayana Sutralamkara* (Doctrine du grand Véhicule), trad. par Silvain Lévi. In-8, Paris, Champion.

Le Propriétaire-Gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES CORRÉLATIONS PSYCHOPHYSIQUES[1]

L'analyse d'un nombre considérable de sphygmogrammes, sept mille environ, m'a conduit à faire cette observation que le pouls d'un sujet donné est un phénomène physiologique d'une très grande constance et qui conserve ses particularités typiques. Cela est frappant surtout quand on répète ce genre d'observations sur un même sujet à des intervalles même très éloignés; ainsi le pouls d'un individu peut être reconnu. En même temps il est individuel,

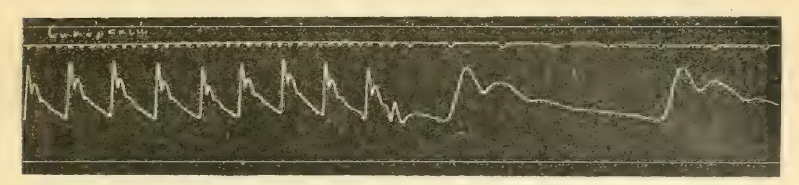


Fig. 1. — Attention. Sujet âgé de trente-sept ans, d'un caractère ferme et équilibré. Sphygmogramme pris le 22 août 1909. (Alb. de l'auteur).

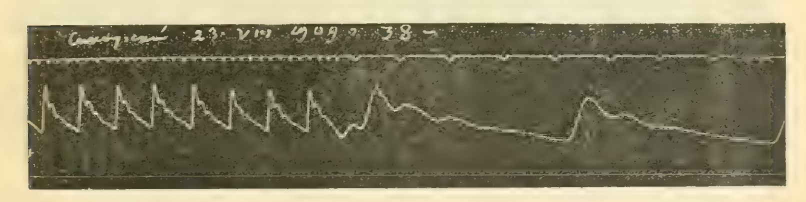


Fig. 2. — Sphygmogramme pris sur le même sujet que fig. 1 le 23 août 1909. (Alb de l'auteur).

c'est-à-dire que, de même que l'écriture, il présente en chaque homme des particularités que l'on peut, jusqu'à un certain point, rattacher aux traits du caractère.

Les trois couples de sphygmogrammes ci-joints, appartenant respectivement à trois individus différents, éclairciront ce que je viens de dire.

Les figures 1 et 2 représentent deux sphygmogrammes pris à

1. Traduit du manuscrit russe par prof. A. Nalis.

deux jours de distance sur un même sujet âgé de trente-sept ans ; c'est un juge d'instruction, esprit fin, caractère énergique, grand travailleur et très appliqué à sa profession. Tous deux correspondent à un même état de concentration de l'attention et sont, à la lettre, géométriquement identiques, avec cette seule différence que le premier a été pris dans un moment où le cœur travaillait avec

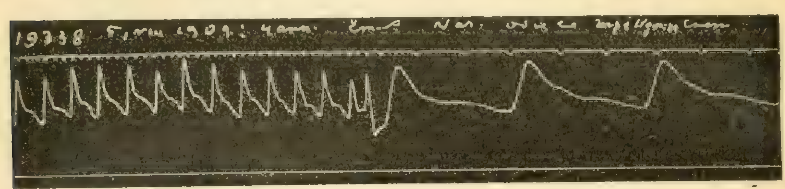


Fig. 3. — Sujet âgé de quarante ans. Ame tendre, d'une émotivité extrême et presque maladive. Sphygmogramme pris le 5 août 1909. (Alb. de l'auteur).

plus de force (à la suite d'une promenade) ; au point de vue psychologique, tous deux se rapportent à un même état d'âme.

Les sphygmogrammes (fig. 3 et 4) ont été pris à un intervalle de deux semaines l'un de l'autre. Ils appartiennent à un homme de la classe éclairée, âgé de quarante ans, doué d'une âme tendre et délicate, sujet à des émotions profondes, particulièrement quand

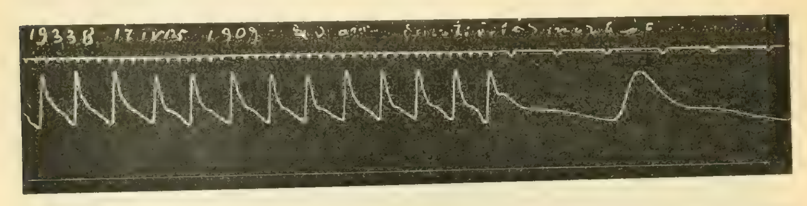


Fig. — 4. Sphygmogramme pris sur le même sujet que fig. 3 le 17 août 1909. Alb. de l'auteur)

il s'agit de choses où la morale est intéressée. Cette émotivité excessive a même fini par amener une visible arythmie dans les mouvements du cœur, accompagnée d'une fatigue chronique de l'innervation tonique des vaisseaux sanguins, ce qui s'exprime manifestement dans les irrégularités du pouls et dans la faiblesse (on pourrait presque dire l'absence) des ondes catacrotiques sur la ligne descendante de la courbe[1]. Les sphygmogrammes (fig. 5 et 6)

1. Dans le pouls, enregistré au moyen du sphygmographe, on remarque la courbe ascendante *ca* (v. fig. 7 et 8) et la courbe descendante *ab*. La ligne

appartiennent à un jeune homme de quinze ans très accessible aux émotions. L'innervation tonique y apparaît moins affaiblie que dans les figures 3 et 4; par suite les ondes catacrotiques sont mieux marquées; l'état général du sujet est plus calme. Les sphygmogrammes 5 et 6 ont été pris l'un le 19 avril, l'autre le 23 décembre; mais, à plus de huit mois de distance, la courbe a

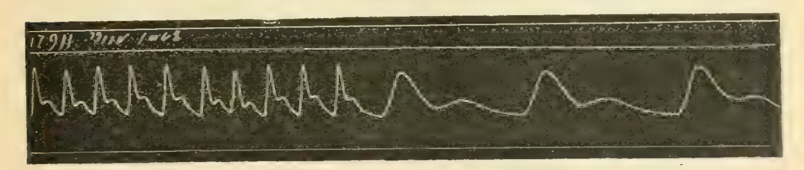


Fig. 5. — Jeune homme de quinze ans, d'une grande émotivité allant jusqu'à l'exaltation. Sphygmogramme pris le 19 avril 1908 (Alb. de l'auteur).

conservé toute son individualité et est parfaitement reconnaissable.

Pour se rendre un compte exact de la valeur psychologique de ces phénomènes, il faut se reporter à la physiologie de la circulation. On sait que les vaisseaux sanguins sont continuellement sous l'action de deux innervations opposées[1], *la vaso-tonique et la vaso-*

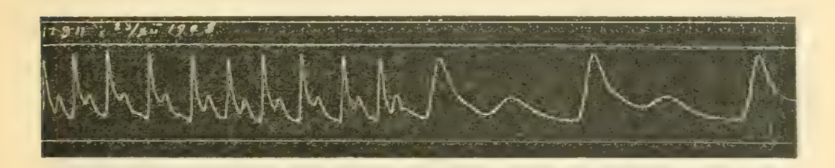


Fig. 6. — Même sujet que fig. 5. Sphigmogramme pris le 23 décembre 1908. (Alb. de l'auteur).

dépressive; la première rétrécit le conduit sanguin, rend le pouls dur sous le doigt et élève la pression intérieure contre les parois des vaisseaux; la seconde, produisant des effets diamétralement

descendante tombe plus lentement et présente toujours quelques ondulations, qu'on appelle *ondulations catacrotiques*. Les deux plus fortes de ces ondulations correspondent : la première, à l'occlusion des sygmoïdes de l'aorte; la seconde, à l'onde réfléchie du choc contre les vaisseaux périphériques (Lanois). La courbe obtenue au moyen du sphygmographe se présente sous deux aspects, dépendants de la vitesse de translation du papier sur lequel la courbe s'inscrit : pour le mouvement lent, et pour le mouvement plus rapide. Les vitesses sont marquées en fractions de secondes (1/5) sur la ligne horizontale située au-dessus de la courbe du pouls.

1. Meyer, *Traité de physique biologique*, Paris, t. I, pp. 355-413.

opposés, élargit le conduit, affaiblit le pouls et diminue la pression latérale. On constate aisément, en examinant des sphygmogrammes se rapportant à l'un ou à l'autre de ces deux cas, que lorsque l'innervation vaso-tonique l'emporte, les ondes catacrotiques se trouvent dans le voisinage du sommet de la courbe du pouls, et qu'au contraire, lorsque c'est l'innervation vaso-dépressive qui domine, les ondes catacrotiques se trouvent placées plus bas. Les figures 1 et 2 répondent au premier de ces deux cas; les figures 5 et 6, au second. En raison de la grande douceur du pouls (dans le cas de prédominance de l'innervation dépressive), la première onde catacrotique, qui correspond à la fermeture des valvules de l'aorte, est à peine distincte dans les figures 3, 4, 5 et 6, mais elle est parfaitement visible sur les figures 1 et 2.

Mais comme, dès longtemps, la physiologie nous a appris que les sentiments pénibles (frayeur, chagrin, abattement) accroissent l'innervation tonique, tandis que les émotions excitantes, telles que la colère, la joie, l'espérance, s'accompagnent d'une dépression des vaisseaux, il résulte de ce qui précède que l'on est fondé à regarder l'innervation de la paroi des vaisseaux sanguins comme un indice de la résultante des sentiments et des états émotifs propres au sujet observé.

L'analyse d'un grand nombre de sphygmogrammes a démontré à l'auteur de ces pages qu'outre les deux formes d'innervation décrites plus haut (les innervations tonique et vaso-dépressive) il en existe une troisième qu'on pourrait appeler *innervation intermédiaire ou équilibrée*; un exemple de ce genre d'innervation est fourni par les figures 7 et 8. Toutes deux ont été prises par l'auteur sur lui-même; la première avec l'aide d'une personne étrangère dont le concours s'est trouvé plus gênant qu'utile; l'autre sphygmogramme a été pris sans l'aide de personne, ce qui a exigé de l'opérateur, attendu la technique compliquée de la chose, un certain effort d'attention. Les deux sphygmogrammes ont été pris à quelques minutes d'intervalle. Ils diffèrent l'un de l'autre en ce que dans l'un (fig. 8), les courbes ont plus d'amplitude en hauteur et les ondes catacrotiques s'inscrivent plus près du sommet (la seconde de ces ondes coupe en son milieu l'ordonnée qui la traverse idéalement); la direction générale de la ligne descendante *a b* coïncide avec la ligne droite qui joindrait les points *a* et *b*. D'autre part,

sur la figure 7, l'amplitude de la courbe montante est moindre, et la courbe descendante ne coïncide pas avec la ligne droite qui joindrait ses extrémités : elle est suspendue en dessous, comme une corde lâche : la seconde courbure catacrotique est placée plus bas et coupe l'ordonnée, non en son milieu, comme il conviendrait,

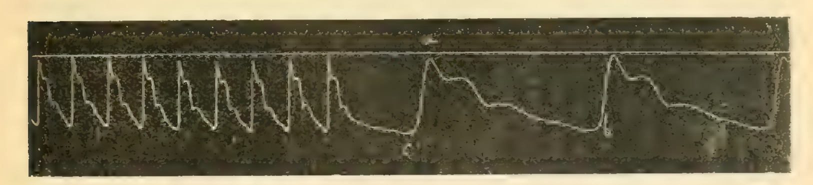


Fig. 7. — Sphygmogramme pris par le professeur S. sur lui-même aidé d'une personne étrangère. Etat d'attention avec nuance de mécontentement. Sujet âgé de soixante-cinq ans. (Alb. de l'auteur).

mais en son tiers inférieur. Bien interprêté, le sphygmogramme (fig. 8) correspond à un état d'attention concentrée, tandis que le sphygmogramme (fig. 7) décèle l'intervention d'un sentiment sthénique, le mécontement [1]. De tout ceci il résulte que l'état d'attention ou, en général, tout effort d'esprit, s'accompagne *de l'innervation équilibrée*, tandis que les innervations tonique et dépressive

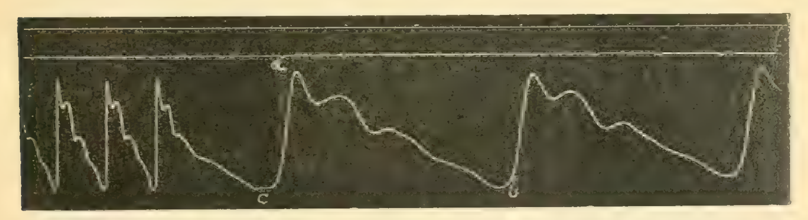


Fig. 8. — Sphygmogramme pris à un interval de quelques minutes à la suite du précédent par le professeur S. seul sur lui-même. Attention concentrée. (Alb. de l'auteur).

1. Dans ces deux sphygmogrammes, qui sont typiques pour le sujet auquel ils se rapportent, on remarque deux particularités : 1° La prédominance de l'innervation équilibrée, propre à l'attention fortement tendue ; 2° La mobilité de l'innervation vasculaire, propre aux sentiments sthéniques (d'où le passage aisé de l'attention à l'émotion et vice versa, ainsi que l'association aisée des états mentaux et émotifs). De telles particularités sphygmographiques correspondent à une incessante tension d'esprit et à une habituelle confiance dans l'avenir (optimisme), qui forment le trait fondamental du caractère du sujet. (L'expérience de trois années écoulées n'a fait que confirmer la constance du phénomène, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue sphygmographique).

correspondent dans une certaine mesure à des états émotifs. Le travail intellectuel, de sa nature même, exige que la circulation se fasse d'une manière strictement régulière et parfaite. C'est à ce besoin que répond le mieux l'innervation équilibrée, sous l'influence de laquelle les ondes pulsatives présentent le maximum d'égalité, de régularité et de précision. L'intervention, à doses égales, dans l'acte de l'attention, de deux innervations opposées communique à la tonicité des vaisseaux sanguins le degré de souplesse et de douceur qu'exige le travail intellectuel. L'on peut dire que dans le fait de l'innervation équilibrée interviennent à la fois deux facteurs antagonistes, dont la combinaison donne au pouls des avantages analogues à ceux que le jeu combiné des muscles fléchisseurs et extenseurs donne aux mouvements des membres, savoir : la douceur et l'égalité. C'est le même principe exactement que nous voyons appliqué à l'innervation équilibrée des vaisseaux sanguins, où sur la base d'une légère dépression, l'innervation tonique exerce librement son action délicate. Ainsi s'obtient ce mouvement doux et régulier du courant sanguin et cette égalité de l'onde pulsative, qui rappellent le passage régulier du courant aérien dans la respiration vocale, alors que, sous les influences combinées de l'innervation respiratoire et de l'innervation vocale, la fonction respiratoire s'accommode si exactement, ainsi que l'a démontré Claude Bernard, à toutes les nécessités de l'émission de la voix et de la parole [1].

L'amas considérable d'observations recueillies par l'auteur de ces lignes sur des sujets atteints de maladies mentales a montré que dans l'analyse des états psychiques d'un psychopathe, l'étude du pouls fournit des indications précieuses, celle-ci entre autres, du plus haut intérêt au point de vue théorique, que dès l'invasion de la maladie, le pouls du sujet atteint perd son caractère d'individualité pour prendre un caractère pathologique, et ne redevient individuel qu'après la guérison.

Mais admettrons-nous ce procédé d'investigation et de raisonnement en psychologie? Est-il applicable aux faits psychologiques? Appuyé sur mes observations personnelles, j'incline à répondre affirmativement. Les résultats que donne l'étude des corrélatifs

1. Claude Bernard, *Leçons de Physiologie*, Paris, 1858, t. II, p. 329, 333.

psycho-physiques chez les savants, les professeurs, les artistes, et en général chez les hommes que distinguent, soit un mérite supérieur, soit la noblesse de leurs sentiments, sont, à cet égard, extrêmement précieux. Ces hommes ont le pouls remarquablement distinct, régulier et caractérisé. Ainsi donc, même au point de vue psychologique, il est permis de parler d'un pouls individuel ; le pouls, avec ses caractères particuliers, est propre à l'individu ; il forme un trait psycho-physique de la personne, qu'il caractérise, à titre d'expression et de corrélatif de ses qualités psychiques.

Les recherches de ce genre, faites sur des hommes de talent, ont permis de constater que le pouls n'est pas le seul indice physiologique qui, comme l'écriture, garde l'empreinte caractéris-

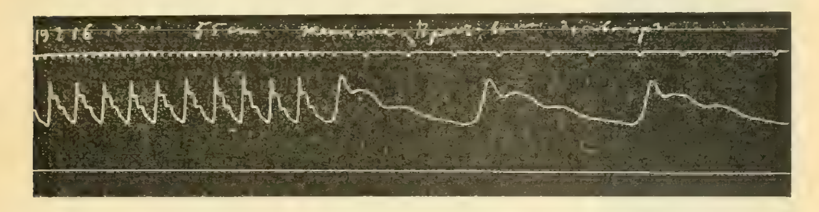


Fig. 9. — Sphygmogramme pris sur une femme médecin âgée de cinquante-six ans Organisation neuro-psychique supérieure. (Alb. de l'auteur).

tique de l'individu, mais qu'il en est de même de la respiration, de la réaction des glandes dans certaines émotions, du geste, de la parole, de la mimique. Et il est essentiel de remarquer que, plus ferme et constant est le caractère de l'homme, plus accusée la personnalité de l'individu, plus aussi sont constantes et nettement marquées les particularités des corrélatifs.

Il est aisé de reconnaître, chez les hommes de talent, qu'à leur supériorité intellectuelle ou morale correspondent la précision, la netteté, la délicatesse du travail des corrélatifs, de sorte que le parfait fonctionnement (au point de vue physiologique) de leur système nerveux va de pair avec les perfections que nous reconnaissons dans leur être moral. Sur ce point, quelques détails physiologiques ne seront pas inutiles. Le travail du cœur, chez les hommes de talent, est remarquable par son énergie, par un rythme d'une régularité qui ne se dément jamais, même dans les moments d'émotion. Chacune des deux innervations vasculaires, la

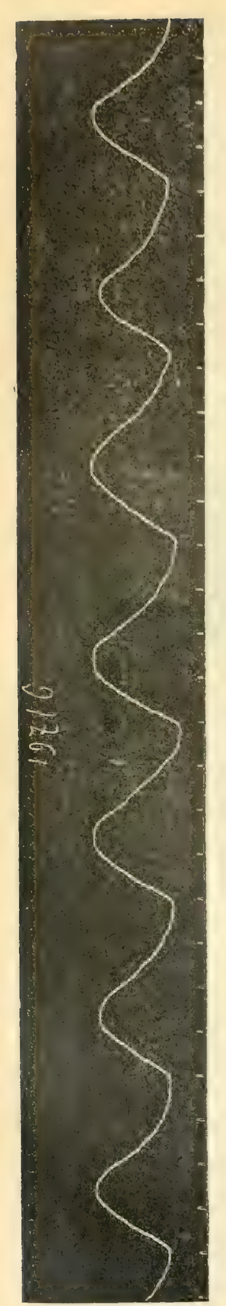


Fig. 10. — Même sujet que fig. 9. Pneumogramme. (Alb. de l'auteur.)

tonique et la dépressive, décèle un appareil à la fois puissant, sensible et d'une extrême mobilité. Tout aussi grande est la mobilité de l'appareil vaso-constricteur que celle de l'appareil vaso-dépressif. Grâce à quoi, les ondes catacrotiques de la courbe descendante du pouls se dessinent avec une netteté parfaite et très haute, ainsi qu'on peut le voir sur la figure 9. On conçoit aisément qu'un pouls aussi énergique et aussi mobile que celui que représentent les figures 8 et 9 soit également capable des efforts toniques, des efforts dépressifs et des intermédiaires entre ceux-ci et ceux-là, que, par conséquent un pouls pareil est toujours prêt à s'accommoder, à tout ce qu'exigent les circonstances, comme un instrument qu'on a toujours sous la main, bon également pour les affections sthéniques, et pour les asthéniques, et pour le travail intellectuel, qui exige une innervation équilibrée.

Non moins typique apparaît, chez les hommes de talent, la fonction respiratoire, comme le montre la figure 10. La respiration représentée par cette figure est celle du même sujet dont le pouls est représenté par la figure 9. Toutes les courbes respiratoires y ont à très peu près la même hauteur; toutes les inspirations y forment des lignes parallèles entre elles, et de même toutes les expirations, d'où résulte une belle figure d'une régularité géométrique; le rapport de la somme des inspirations à celle des expirations a la valeur normale (7,5 : 10)[1]. Indépendam-

1. Le rapport de la somme des inspirations à la

ment de sa régularité géométrique, la respiration des hommes de valeur est éminemment sensible aux mouvements de l'âme; elle éprouve, sous l'influence des émotions, des modifications soudaines, et à cet égard elle est plus prompte à réagir que le pouls, dont les variations retardent toujours un peu sur celles de la respiration. Toutefois, ce rouble que les émotions apportent dans le rythme de la respiration et dans la fonction respiratoire en général, dure à peine quelques secondes, et une fois ce tribut payé à l'émotion, il disparait rapidement; au bout de quelques secondes, la respiration retombe sous l'action physiologique directe du centre respiratoire et reprend son cours normal. Ainsi la respiration des hommes de cette catégorie, tout en restant dans la dépendance étroite du centre respiratoire (dont la fonction est d'assurer la régularité des échanges gazeux), réagit aisément aux moindres émotions, et par là manifeste dans ses réactions de grandes analogies avec l'innervation vaso-motrice. Ces particularités des réactions respiratoires sont bien visibles sur la figure 11. Le pneumogramme que représente cette figure appartient à une femme de vingt-sept ans, douée de sensibilité, et qui au cours de l'expérience, aperçut des larmes dans les yeux de sa mère; cette vue eut un effet instantané sur son état psychique en même temps que sur son pouls (fig. 12) et sur sa respiration, (fig. 11) (la courbe du pouls fut prise immédiatement après celle de la respiration). La première respiration (en partant de la droite) est encore normale. C'est aussitôt après la première res-

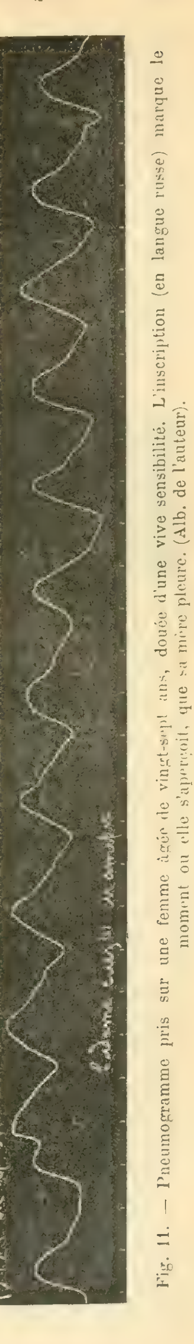


Fig. 11. — Pneumogramme pris sur une femme âgée de vingt-sept ans, douée d'une vive sensibilité. L'inscription (en langue russe) marque le moment où elle s'aperçoit, que sa mère pleure. (Alb. de l'auteur).

somme des expirations se calcule aisément en comparant les sommes respectives de leurs abscisses.

piration qu'une émotion subite envahit le sujet à la vue des larmes de sa mère, et cette émotion se traduisit immédiatement de la manière suivante : l'expiration s'allongea sensiblement, tandis que l'inspiration qui devait suivre fut un instant arrêtée au milieu de sa course ; après cela vinrent, au lieu et place des expirations normales passives[1], quatre expirations de la forme typique (rectilinéaire) des expirations actives à sommet aigu. De telles expirations sont des cris (Claude Bernard). A la vérité, il n'y eut point de cri, au sens littéral du mot, parce que l'appareil vocal n'entra pas en action ; ce fut un gémissement muet, ou, selon l'expression de Claude Bernard

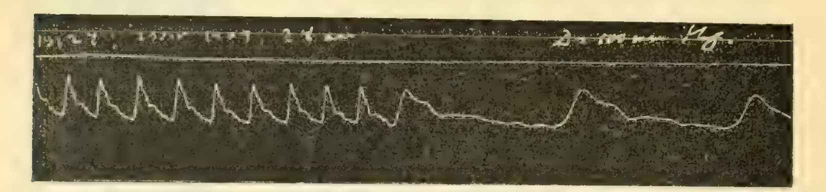


Fig. 12. — Sphygmogramme pris sur la même personne que fig. 11 immédiatement après le pneumogramme. Outre les ondes catacrotiques, ce sphygmogramme laisse voir le frémissement des artères, résultat d'une émotion subite. (Alb. de l'auteur).

« *une expiration vocale, non une expiration respiratoire* ». Mais à partir de la sixième respiration, ainsi que le montre la figure 11, la fonction a repris son cours normal ; la perturbation émotive a cessé ; du moins elle n'est plus dans l'organisme ; elle a quitté le corps et ne subsiste plus que dans l'âme, dans le souvenir. La dixième respiration en garde encore une légère trace sous forme d'une expiration à tendance rectiligne. Telles sont les réactions habituelles de la respiration chez les individus dont l'âme est facilement accessible aux émotions. Chez les hommes supérieurs, même lorsqu'une psychose se déclare, on ne voit pas s'établir brusquement la forme pathologique de la respiration propre à telle ou telle forme de psychose ; mais on assiste à une sorte de lutte où c'est tantôt la respiration normale qui l'emporte, tantôt la respiration pathologique. C'est ce que l'on voit sur la figure 13, où les 7e, 9e et

1. Comme on sait, l'inspiration s'effectue activement, c'est-à-dire par un effort des muscles respiratoires, tandis que l'expiration s'effectue habituellement d'une façon passive, en vertu du poids de la cage thoracique. On comprend aisément que quand l'expiration devient active, le travail de la respiration se complique et devient plus fatigant en même temps.

12e respirations sont visiblement allongées par ce fait que l'expiration commence à prédominer sur l'inspiration (mélancolie, tristesse). Je dirai, en empruntant à Claude Bernard une formule expressive, qu'une partie de cette figure (les courbes 7e, 9e et 12e) appartient à la respiration *émotive*, et l'autre partie (les courbes 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10 et 11) à la respiration *respiratoire*. La malade dont nous venons de décrire la respiration (fig. 13), est une personne d'une grande élévation de sentiments, qui n'ayant pas trouvé le bonheur dans la vie de famille, a su donner à son existence un but noble et élevé. Sa respiration caractéristique marque le début d'un état de dépression morale et d'affaissement affectant déjà les corrélatifs. Ce n'est encore qu'un ralentissement de la respiration, qui ne va pas jusqu'aux expirations rectilignes. Cette respiration ralentie répond à un état passif de souffrance morale, qui ne va pas, comme dans la figure 11, jusqu'au gémissement ou au cri muet.

Ces faits montrent que chez les personnes douées de facultés éminentes, les états émotifs sont franchement accusés, et tout aussi nettement s'accusent, chez elles, les corrélatifs : le langage de l'âme et celui du corps sont ici également clairs et précis. Le dernier des exemples cités, (fig. 13), montre qu'une personne douée de fermeté d'âme peut bien laisser sa douleur se traduire par des phénomènes respiratoires, mais lui interdit les manifestations vocales : c'est sa respiration qui souffre et qui pleure, non sa voix. Tout autre est le caractère de la respiration que représente la figure 14, où, d'ailleurs on remarquera que tous les effets sont plus fortement accusés, attendu qu'ils partent d'une âme plus jeune.

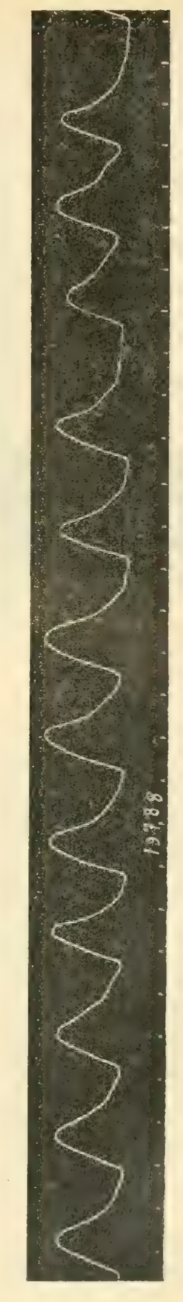


Fig. 13. — Pneumogramme pris sur une femme de talent. La 9e et la 12e expiration sont allongées. Alb. de l'auteur).

Le pneumogramme, figure 14, appartient à un garçon de neuf ans qu'on savait atteint d'un vice secret, qu'il s'efforçait de cacher à tout le monde. Les parents n'y mirent pas assez de ménagements, lui firent publiquement honte et l'humilièrent. Lors de l'examen médical, qui fut fait par l'auteur de ces lignes, l'enfant manifesta une violente émotion. Son air, son visage, sa mimique, exprimaient tour à tour la douleur (contraction du muscle sourcilier), les larmes (muscle carré de la lèvre supérieure), la supplication (m. sourcilier en combinaison avec le m. sterno-clido-mastoïdien). Ce malheureux garçon *poussait*, si je l'ose dire, des cris muets, tandis qu'il tournait vers son père des yeux pleins de supplications, qui l'imploraient de mettre fin au supplice d'entendre

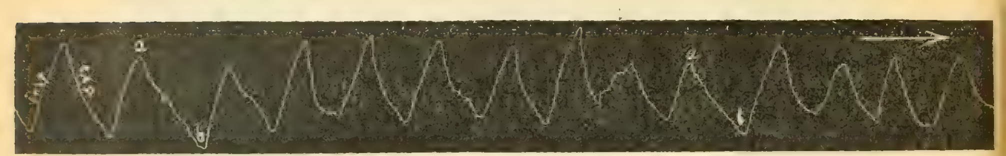


Fig. 14. — Pneumogramme pris sur un jeune garçon de neuf ans. Cri ou gémissement muet (Alb. de l'auteur).

le récit de sa faute. On remarquera, sur le pneumogramme, que les lignes *ab*, *ab*... sont entièrement rectilignes, trait qui correspond au cri. C'était un gémissement muet, un cri étouffé (l'appareil vocal étant réduit à l'inaction, mais accompagné de tout le travail respiratoire propre au cri).

En comparant l'état psychique et les corrélatifs physiques manifestés par les deux sujets décrits ci-dessus, différents d'âges et de caractères, nous voyons que chez le premier (fig. 13) les émotions pénibles n'affectent que la fonction respiratoire, en faisant obstacle, par moments, au retour régulier des inspirations; tandis que chez le second, c'est l'expiration active qui se marque avec énergie sur la courbe, comme si elle était à tout instant prête à s'échapper sous forme de cri. Là, c'est la résignation, qui aide à supporter une souffrance morale invétérée; ici, c'est la souffrance aiguë, cuisante, une protestation avec peine retenue.

A la constance du pouls et de la respiration répond entièrement, chez les hommes supérieurs, la ferme tenue de leur mimique. Une mimique exagérée convient aux gens peu maîtres d'eux-mêmes;

elle offre aux yeux un spectacle étrange ou pénible, excitant tantôt le dégoût, comme dans la figure 15, tantôt la compassion, comme



Fig. 15. – Etat habituel d'émotion irrépressible chez une maniaque chronique. (Alb. de l'auteur).



Fig. 16. — Emotivité maladive. (Alb. de l'auteur).



Fig. 17. — Même sujet que fig. 16. (Alb. de l'auteur).

dans les figures 16 et 17. Le fait de réprimer les manifestations extérieures des agitations psychiques et en général des émotions,

n'est pas l'indice d'une dépression morale dépendante de causes extérieures ; au contraire, cette suppression est l'œuvre des puissances intimes de l'âme ; c'est l'acte libre d'un être en voie de progrès moral, qui choisit parmi les modifications qu'il subit, laissant passer les unes et refoulant les autres. Dans les conditions où s'accomplit cette sélection, tous les processus faibles, prématurés, peu viables, sont retenus et réprimés par l'effet d'une volonté consciente, espèce de filtre ou de barrière qui les arrête et qu'ils ne pourront franchir qu'après avoir acquis le degré voulu d'énergie. Ainsi la répression des mouvements de l'âme, étant un acte de la volonté libre, devient un élément de progrès moral, comme le dit très bien Malapert (*Le caractère*)[1].

La répression des émotions faibles se présente avec tous ses caractères lorsqu'elle retient les manifestations qui dépendent de la volonté, telles que les mouvements et les gestes ; mais cette inhibition s'étend à un bien moindre degré aux corrélatifs, lesquels obéissent peu à la volonté, mais dépendent plutôt de l'instinct et des parties inférieures de l'âme, tels sont l'activité des glandes, le fonctionnement des vaso-moteurs. C'est pourquoi nous apercevons sans peine les émotions que décèlent l'éclat des yeux (glandes lacrymales), la coloration des téguments (rougeur, pâleur), la moiteur ou la sécheresse de la peau, sa douceur ou sa rudesse, la mesure dans laquelle elle s'échauffe ou se refroidit. D'où ces expressions, qui ont passé dans la langue usuelle, d'homme sec, rude, froid, doux, chaud, tendre, vif, etc.

Des exemples ci-dessus, qui nous montrent des expressions émotives réprimées dans une certaine mesure, il ressort clairement qu'il n'est pas nécessaire, dans l'intérêt du progrès vital, que les émotions soient exprimées dans toute leur étendue ; le but peut être atteint à moins de frais. Or la répression partielle des manifestations émotives représente une légitime économie, qui permet d'étendre et de compliquer les actes psychologiques, en utilisant les corrélatifs restés disponibles. Ce procédé est largement répandu dans la nature, et de grands artistes l'ont illustré, Léonard de Vinci, par exemple, dans sa célèbre « Cène », où, tandis que le

1. « ... la Volonté.., est un pouvoir... grâce auquel nous sommes... dans une large mesure le maître de nos désirs, de nos habitudes et de nos tentations. » *op. cit.*, p. 276.

bras gauche du Christ exprime la résignation aux événements qui vont s'accomplir (*unus vestrum me traditurus est*), le bras droit, par l'extrême extension de la main, exprime le dégoût qu'inspire la pensée de la trahison. En pareils cas, la plénitude et la complication de la vie psychique sont obtenus au prix de la suppression ou de l'effacement de certains détails dans l'expression de chaque émotion particulière. Il suit de là que dans l'acte de la répression ou de la diminution des expressions émotives, l'action repressive s'exerce avec le moins d'énergie sur les vaso-moteurs, avec le plus d'énergie sur les muscles du squelette. Pour prendre un exemple, un état psychique tel que la vénération peut ne se manifester que par l'éclat des yeux et une fugitive pâleur du visage, sans que rien vienne troubler le silence et l'immobilité du sujet. Un tel ordre de choses peut entraîner d'importantes conséquences psychologiques. En effet, dans l'organisme humain, les mouvements même les plus étendus tenant toujours plus ou moins de l'instinct et étant liés à la cénesthésie, affranchir le système des mouvements de cette dépendance, c'est leur ouvrir de nouvelles applications et une besogne nouvelle. Et c'est bien ce qui se passe en réalité. Un emploi nouveau s'ouvre au système des mouvements dans l'acte de l'attention.

L'attention, comme on sait, considérée du point de vue psychologique, peut-être un acte instinctif et involontaire, aussi bien qu'un acte volontaire ou, pour mieux dire, prémédité. C'est ce que M. Th. Ribot a très exactement exprimé en ces termes : « L'attention consiste en un état intellectuel exclusif et prédominant, avec adaptation spontanée ou artificielle de l'individu. » Désireux d'éclairer le phénomène de l'attention au point de vue physiognomique, l'auteur de ces lignes a eu recours à la photographie instantanée, espérant par son moyen jeter un peu de lumière sur certains côtés extérieurs ou morphologiques d'un phénomène qui est loin encore d'être bien éclairci, quelque habituel et familier qu'il soit. Il a pu ainsi fixer des tableaux ou nul œil observateur ne pourra se refuser à reconnaître l'image de l'attention. Ce procédé diagnostique rappelle celui qu'employa un célèbre naturaliste (Ch. Darwin pour étudier les états émotifs : lorsque le plus grand nombre des observateurs auxquels il montrait ses épreuves photographiques y diagnostiquaient immédiatement et sans hésitation telle ou telle nature

d'émotion (la frayeur, la douleur, la joie), il en concluait que le diagnostic était juste. L'attention a été photographiée par l'auteur de ces lignes sur des enfants, des sujets atteints de maladies mentales (principalement en état d'hallucination des sens de la vue ou de l'ouïe) et des gens sains. Ses observations lui ont permis de distinguer deux sortes d'attention : *a*) l'attention externe, *b*) l'attention interne.

a) L'attention externe n'est autre chose que le processus réceptif des impressions des sens : la vision, l'audition, le contact, etc., considéré du point de vue physiognomonique (une perception). Et plus spécialement :

α. L'attention visuelle consiste dans l'orientation de la tête et des yeux dans la direction de l'objet considéré, jointe à la fixité du regard, avec accomodation des yeux. Tous ces mouvements obéissent à des impulsions venues de la périphérie à la suite de l'irritation de l'organe visuel par un signal lumineux [1]. En observant un sujet occupé à regarder, ou en prenant une suite de photographies instantanées, il est aisé de se convaincre que dans l'acte du regard les yeux ne restent pas immobiles. Toutefois leur mouvement n'est pas continuel : il admet des pauses, pendant lesquelles le regard se fixe. La vision, appliquée à un objet, n'est donc point une agitation désordonnée de l'organe visuel, mais plutôt un examen successif des divers points de l'objet visé. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer avec attention les points brillants que présente la cornée. Il arrive que l'on en voit plusieurs. Chacun d'eux correspond à un moment d'arrêt dans les mouvements de l'œil, et plus complète a été l'immobilité, plus net et plus vif est le point brillant. La figure 18 en montre deux dans chaque œil, et sur la figure 19, on peut en compter jusqu'à cinq. Dans le premier cas, le sujet a changé deux fois la direction de son regard ; dans le second, il l'a changée cinq fois. Chez les idiots et les faibles d'esprit, ce processus de la vision est profondément altéré. D'après le nombre des points brillants qu'on remarque sur les figures 20 et 21, il est évident que ces yeux ou errent au hasard ou piétinent sur place. L'in-

1. Mouvements de l'attention visuelle, mouvements de l'attention auditive, tout cet ensemble de phénomènes, ainsi que l'a fait voir Preyer, se développe chez l'enfant pendant les trois premiers mois de sa vie (Preyer, *Die Seele des Kindes*).

capacité de regarder est, chez les idiots, un trait dès longtemps connu[1].

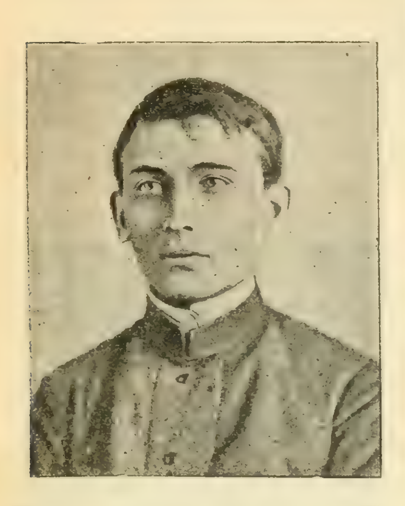


Fig. 18. — Perception visuelle et attention chez un sujet normal. (Alb de l'auteur.)

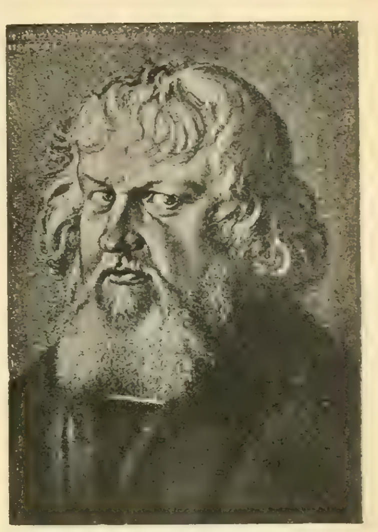


Fig. 19 — Portrait de Jérôme Holzschuher, par A. Dürer. Attention profonde.



Fig. 20. — Perception visuelle chez un faible d'esprit (paralysie générale progressive. (Alb. de l'auteur.)



Fig. 21. — Perception visuelle chez un sujet atteint de faiblesse d'esprit congénitale. (Alb. de l'auteur.)

1. Marie et Bonnet, *La vision chez les idiots et les imbéciles*, Paris, 1892; pp. 54-55.

3. Attention auditive. Les phases de l'attention auditive ont été fixées par l'auteur, à l'insu du sujet, sur un hypocondriaque au moyen de la photographie instantanée, pendant que le malade prêtait l'oreille à ce que disaient de lui les médecins.

La figure 22 représente le sujet dans son état habituel; la figure 23 représente l'attention auditive d'intensité moyenne : le malade a tourné la tête à droite et a dirigé son oreille droite du côté d'où viennent les sons, pendant que son regard prenait la même direction; la figure 24 représente le plus haut degré de l'attention

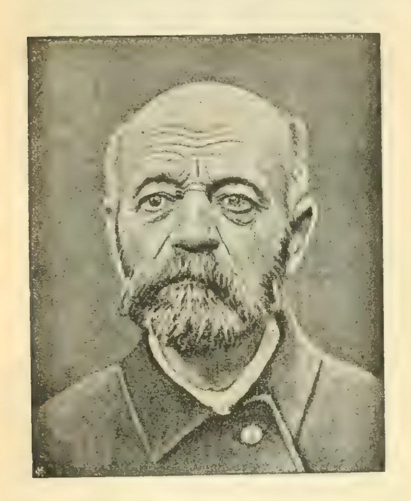


Fig. 22. — Hyponcondriaque dans son état habituel. (Alb. de l'auteur.)

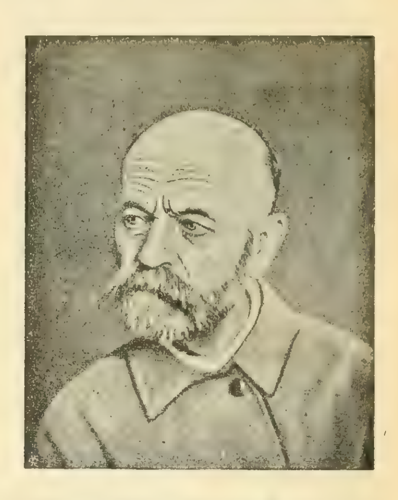


Fig. 23. — Même sujet fig. 22. Attention auditive moyenne. (Alb. de l'auteur.)

auditive : la tête est tournée de plus en plus vers le côté d'où partent les sons, les yeux, au contraire, se détournent vers la direction opposée et le regard se baisse vers la terre. Les observations que l'auteur a faites sur des malades sujets à des hallucinations de l'ouïe corroborent de point en point les conclusions qu'on peut tirer de cette dernière photographie : le regard détourné vers la direction opposée à celle d'où viennent les sons est le signe d'une profonde attention auditive déjà transformée en pensée et accompagnée du ralentissement des autres perceptions. Ce phénomène est tellement marqué, qu'il permet de reconnaître, non seulement quel est l'organe qui est le siège de l'hallucination, mais encore, et très facilement, d'en concrétiser les circonstances, de déterminer,

par exemple, la direction du regard, celle d'où semblent venir les sons, etc.

γ. L'attention tactile ou stéréognostique offre le tableau d'une visible tension de l'appareil musculaire du tronc. Cela est particulièrement reconnaissable chez les aveugles (fig. 25).

ε. L'attention olfactive et gustative rentrent dans la catégorie des

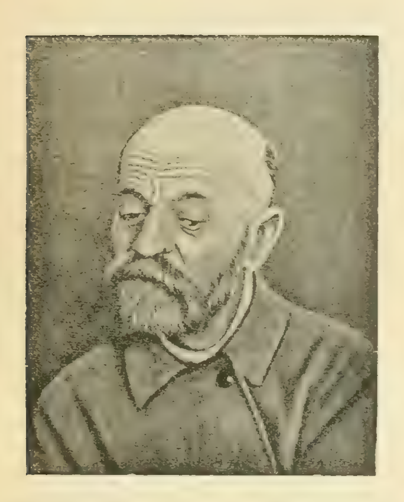


Fig. 24 — Même sujet que fig. 22 et 23. Attention auditive portée au plus haut degré. (Alb. de l'auteur.)



Fig. 25. — Femme aveugle, d'après un tableau du peintre B. Piglhein. Attention tactile (tension générale musculaire.)

instincts et par conséquent offrent des caractères très spéciaux, principalement l'attention olfactive, qui se présente comme une suite de recherches relatives à la source de l'impression.

b). L'attention interne. L'attention externe, dont nous venons d'énumérer les caractères principaux, n'est autre chose, en son essence, que la recherche des impressions venues du monde extérieur, et la tendance à saisir ces impressions et à se les approprier. Tout au contraire, l'attention interne est étrangère au monde extérieur: elle est dirigée vers l'intérieur et a pour objet la pensée elle-même; elle n'est autre chose que la méditation, c'est-à-dire un effort de l'intelligence concentrée sur elle-même. Elle est caracté-

risée par des signes extérieurs extrêmement nets et constants. Son premier signe est le regard, tantôt baissé vers la terre, tantôt dirigé vaguement au loin. Plus la méditation est profonde, plus complet est l'abaissement du regard; en même temps la tête se penche, les paupières se baissent, de sorte que l'œil ne voit plus l'horizon, ainsi qu'on le remarque sur l'image de la déesse Pallas-Athéné (fig. 26). Il arrive que le regard est dirigé de côté ou même levé vers le ciel; en somme, il est toujours détourné des objets rapprochés. Un autre signe de l'état de méditation est le parallélisme des axes des yeux, qui sont convergents dans l'acte de la vision. Un troisième signe est la dilatation des pupilles, conséquence de la diminution ou de l'absence totale de l'accomodation (Heinrich). Ainsi la contention d'esprit s'accompagne d'une inhibition des mouvements nécessaires pour mettre en jeu les organes de la vue et rendre possible l'acte de la vision, et cette inhibition a un caractère actif, c'est une véritable interdiction. Pareil arrêt est mis également sur d'autres formes de la perception, la perception auditive, la perception kinesthésique, et en général sur toutes celles qui dépendent de l'activité des organes des sens externes.

En comparant ces deux formes de l'attention, celle qui se porte sur les objets extérieurs et celle qui se concentre sur les actes intérieurs ou intellectuels, nous voyons que le caractère essentiel de l'attention externe est la mise en action de l'un des organes des sens, tandis que le caractère essentiel de l'attention interne est l'absence ou l'inhibition de cette mise en action, et cela à un degré qui ne se montre dans aucun autre cas.

Quel que soit le mode de l'attention, qu'elle soit interne ou externe, il est un point que l'on constate toujours : c'est une tension générale de toute la musculature du corps, qui donne au sujet attentif un cachet d'immobilité active. Et inversement, l'absence de cette tension musculaire donne aussitôt à l'apparence de l'individu un cachet de distraction et d'inattention. Ce caractère négatif est visiblement marqué sur la physionomie de l'idiot que représente la figure 27.

Cette analyse physiologique de l'état d'attention trouve sa confirmation dans les représentations artistiques. Nous recourons d'autant plus volontiers à ces sources que nous offrent les arts plastiques, que cette voie a été ouverte par le P[r] Charcot.

En comparant des photographies prises sur des sujets en proie à des accès de grande hystérie avec des scènes de démonomanie, comme on en trouve dans les tableaux de certains artistes, le grand



Fig. 26. — La pensée. Pallas-Athéné. Glyptothèque de Münich.

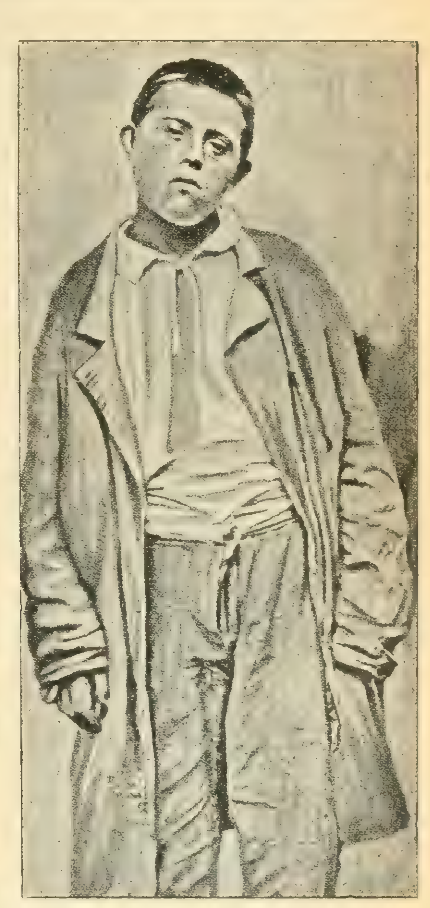


Fig. 27. — Idiot. Incapacité d'attention (absence de la tension générale musculaire) (Alb. de l'auteur).

neurologue français a constaté l'identité de toutes ces représentations. Cela montre que les peintres et les sculpteurs ne sont pas de purs fantaisistes, peignant indifféremment ce qui leur vient à l'esprit, mais des observateurs, reproduisant, sous une forme artistique, des choses réelles; on peut donc consulter leurs œuvres

comme des documents dignes de confiance, et particulièrement les peintures qui reproduisent la figure humaine. Quand on étudie ce genre de reproductions, on ne tarde pas à reconnaître que ce que les peintres ont le plus volontiers représenté, c'est l'expression de l'attention visuelle. Ainsi Albert Dürer a donné une représentation typique de ce genre d'attention dans le portrait de Jérome Holtzschuher (v. plus haut fig. 19). Beaucoup de portraits de peintres peints par eux-mêmes offrent également le tableau de l'attention visuelle (A. Dürer, Graf, etc.), Böcklin s'est représenté dans l'état d'attention auditive, avec l'attitude d'un homme qui écoute la voix de l'Éternité (le chuchotement de la Mort). Tout aussi fréquemment, les artistes ont pris pour sujet l'attention interne, et l'image de Pallas-Athéné (fig. 26) en offre une représentation typique. L'image photographiée d'un hypocondriaqué (fig. 22-24) offre le tableau de l'attention auditive, et la figure 16-17, celui d'un cas d'attention interne où le souvenir et la résurrection du passé jouent le rôle principal, et la perception, le rôle secondaire.

Partant de là et appliquant les résultats de ces observations morphologiques de l'attention, tant externe qu'interne, à l'observation sur une large échelle, de l'homme en général, pris dans la réalité, nous constaterons que la précision et la puissance de l'attention sont une particularité des plus remarquables des hommes supérieurs, et constituent à leur égard des corrélatifs aussi caractéristiques que la circulation, la respiration et la physionomie. Il est nécessaire, toutefois, de remarquer que la faculté d'attention est moins un don naturel qu'un fruit de la culture d'esprit et de l'exercice. A ce point de vue les phénomènes qui la constituent et l'ordre suivant lequel ils se développent peuvent être pris pour indice du degré de perfectionnement psychique et de culture intellectuelle de l'individu. Que l'on compare, par exemple, l'homme et l'animal, ou l'homme primitif et l'homme de haute culture. Plus bas est le degré que l'animal occupe sur l'échelle biologique, moins on le voit capable d'attention; de même, plus l'homme est rapproché de l'état primitif, moins on le trouve capable d'une attention intérieure bien disciplinée, moins aussi l'est-il de se posséder et de dominer ses impressions. Ce qui est propre aux degrés inférieurs de l'activité psychique, c'est la prédominance de l'instinct et de l'attention instinctive, c'est-à-dire d'une attention adaptée à des

fins concrètes, étroitement délimitées; la possession de soi et l'attention volontaire ne sont accessibles qu'aux degrés supérieurs de la vie psychique. D'où il résulte avec évidence que le passage de la vie psychique inférieure à la supérieure, de l'âme animale à l'âme humaine, a pour condition la limitation des mouvements instinctifs; grâce à quoi, les réserves d'énergie motrice qui en résultent se transforment en faculté d'attention. A son tour cette faculté d'attention si on la considère successivement sous ses deux aspects, attention externe, attention interne, présente le phénomène d'une sorte d'équilibre ou de balancement entre l'une et l'autre, en ce sens qu'à la base de l'attention interne nous trouvons une inhibition active de tous les actes de l'attention externe; car ce n'est pas assez de dire simplement que l'attention interne débute par un arrêt dans la perception des impressions extérieures, mais il faut dire que non seulement nous cessons de les percevoir, mais que nous nous y refusons expressément; nous les évitons, et tout d'abord nous réprimons volontairement en nous tous les mouvements qui concourent à la perception extérieure. En d'autres termes, nous nous efforçons de ne plus rien voir, ni entendre, ni goûter, ni odorer, ni toucher. A elle seule, cette inhibition active des perceptions de toute nature ouvre la porte à des reproductions et par là facilite d'autant la substitution d'une forme supérieure de l'attention à une forme inférieure. D'où l'on peut conclure qu'au fond de cet important progrès psychologique il doit y avoir d'actifs processus de nature physiologique (neuro-musculaire).

Si enfin nous tournons nos regards vers le domaine de la pathologie mentale, tout ceci s'éclairera d'une lumière nouvelle. Comme nous venons de le voir, les hommes éminents ont en propre la fermeté, la constance et la perfection des corrélatifs; tout au contraire, dans les maladies mentales, nous observons ce fait général, compagnon le plus ordinaire et avant-coureur de la maladie, d'un désordre complet des corrélatifs, allant parfois jusqu'à leur entière disparition. La figure 20 présente un cas de destruction de l'attention visuelle chez un paralytique général; la figure 21 (v. plus haut), montre l'arrêt de développement de l'attention visuelle chez un idiot. Les cas aigus de la démence offrent le tableau de l'anéantissement complet de tous les genres de corrélatifs : l'âme et le corps sont également en proie à la destruction.

Prof. J. A. Sikorsky (Kieff)

LA DÉFINITION DU HASARD DE COURNOT

On étudie volontiers Cournot depuis quelques années. Plusieurs de nos contemporains ont déjà fait très justement remarquer à quel point ses préoccupations sont voisines des nôtres, et combien peu sa philosophie a vieilli. Peut-être cependant, tout en essayant de le défendre contre une indifférence imméritée, a-t-on trop facilement encore parlé d'hésitations ou même de contradictions dans sa pensée. Je voudrais, à propos de la question fondamentale du hasard, montrer précisément que ses idées se tiennent en général mieux qu'on ne le croit d'ordinaire, et qu'en dépit des critiques qui les ont accueillies, elles semblent bien atteindre, avec la notion de l'indépendance des causes, à ce qu'il y a de plus permanent et de plus caractéristique dans celle du hasard.

I

Rappelons la définition de Cournot, dans ses traits essentiels, ne fût-ce que pour mieux attirer l'attention sur quelques points où la lumière n'est pas toujours suffisante, peut-être par la faute de notre philosophe lui-même qui a plutôt répété ses idées qu'il n'a pris soin de les expliciter ou d'en corriger çà et là minutieusement l'expression.

Le hasard n'est pas l'absence de cause. Bien au contraire, il faut, pour le définir et le comprendre, affirmer que rien ne se produit sans cause antécédente, et que les événements qui composent le monde s'enchaînent par séries qui se croisent en tous sens. Parmi ces séries, les unes sont « solidaires, ou s'influencent les unes les autres » ; d'autres sont « indépendantes, c'est-à-dire se développent parallèlement ou consécutivement, sans avoir les unes sur les autres la moindre influence, ou (ce qui reviendrait au même pour nous) sans exercer les unes sur les autres une influence

qui puisse se manifester par des effets appréciables. — Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre d'autres événements qui appartiennent à des séries indépendantes les unes des autres sont ce qu'on nomme des événements *fortuits*, ou des résultats du *hasard*[1]. »

Un premier éclaircissement et même une première modification s'impose au texte de Cournot pour qui veut mieux le comprendre. Nous devons sans hésiter supprimer la restriction qu'il croit devoir faire pour sauvegarder le caractère relatif de l'indépendance des séries et par suite du hasard. Il semble ne donner ici qu'une définition pratique et approximative. Il y aurait hasard lorsque pratiquement les séries intéressées ne sauraient avoir de dépendance appréciable pour nous; le hasard disparaîtrait pour une connaissance plus minutieuse et plus exacte. C'est là assurément une idée à laquelle tient Cournot, désirant se rapprocher le plus possible de la réalité humaine : comparant, à la même page de l'*Essai*, la vie d'un bourgeois de Paris et les événements de quelque ville de Chine, il y a, dit-il, comme deux petits mondes dans chacun desquels on peut observer un enchaînement de causes et d'effets qui se développent simultanément, sans avoir entre eux de connexion « sans exercer les uns sur les autres d'influence appréciable ». Plus tard, dans *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, il indique même que, d'un certain point de vue, l'ignorance des causes contribue à justifier le caractère fortuit d'un événement. « L'aveugle évite par hasard ce que le clairvoyant évite en se servant de ses yeux.... En ce sens très particulier, et purement relatif à la pratique de la vie, il serait permis de dire avec Laplace que l'emploi du mot hasard témoigne de notre ignorance des causes[2] ». Et Cournot oppose ce point de vue à celui de la philosophie naturelle. Or c'est celui-ci qui nous intéresse le plus, comme il intéresse le plus notre philosophe lui-même. Il insistera sur ce que, objectivement, abstraction faite de conditions relatives et pratiques où nous formulons nos appréciations, le hasard subsistera même au regard de l'entendement infini de Dieu. L'accroissement de connaissance non seulement ne le fera pas disparaître,

1. *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 30.
2. *Matérialisme*, p. 309.

mais aura pour effet une distinction plus exacte des cas où l'indépendance des séries est réelle, et où le hasard n'est pas le fait d'une illusion. C'est là pour lui un point capital, sur lequel je reviendrai plus loin ; et nous resterons fidèles à la pensée profonde de Cournot, comme au sentiment qui a guidé ses adversaires, en ayant exclusivement en vue la véritable indépendance et le véritable hasard.

Cette première difficulté écartée, une question délicate se pose tout de suite. Que faut-il entendre par indépendance? Cournot, sans jamais analyser cette notion, se contente de donner des exemples. Ce sont deux frères qui servent dans deux armées, l'un à la frontière du Nord, l'autre au pied des Alpes, mourant le même jour sans que les circonstances qui déterminent les moments des deux combats « se lient » les unes aux autres. C'est l'homme qui ne sait pas lire, prenant un à un des caractères d'imprimerie entassés sans ordre, et amenant le mot *Amitié*, sans qu'il y ait aucune « liaison entre les causes qui ont dirigé les doigts de cet homme et celles qui ont fait de cet assemblage de lettres un des mots les plus usités de notre langue »; c'est le promeneur qui reçoit une tuile sur la tête, quand il n'y a « nulle connexion, nulle solidarité, nulle dépendance entre les causes qui amènent la chute de la tuile, et celles qui m'ont fait sortir de chez moi pour porter une lettre à la poste. » Par ces exemples, et quelques autres, qui se trouvent cités dans presque tous les ouvrages de Cournot, on peut dire que l'idée d'indépendance s'oppose dans son esprit à celles d'influence réciproque, de solidarité, de connexion, de liaison. Faut-il donc, pour que deux séries soient indépendantes, qu'il n'existe aucun lien assignable, aucun rapport intelligible entre les éléments de l'une et ceux de l'autre? Autant vaudrait parler d'une chimère irréalisable.... Le seul fait qu'ils sont pensés et exprimés en langage humain les uns et les autres permettra toujours de poser entre eux des relations d'espace, de temps, de qualité, de quantité, etc. La pierre tombe à l'endroit et au moment où je passe ; les deux frères meurent à telle distance l'un de l'autre, le même jour ; ils ont en commun de pouvoir mourir, d'être des hommes, de se battre, etc.... Non seulement il y a ainsi, entre les séries dites indépendantes, un certain nombre de relations précises, mais celles-ci même sont indispensables pour qu'il existe entre elles quelque terrain de rencontre, pour qu'il puisse être question

d'un même événement, qui se définisse à l'aide de leurs éléments respectifs, et qui, faisant séparément partie des deux séries, résulte à la fois de causes de double provenance.

Comment ces relations peuvent-elles exister entre les termes des deux chaînes de causes et d'effets tout en respectant leur indépendance? C'est tout simplement qu'elles n'empêchent pas la recherche des causes et des déterminations de l'une des séries de devoir se faire en dehors de l'autre; qu'elles n'entraînent par leur existence aucune interaction entre les éléments qui les composent; qu'elles ne donnent pas à l'une le pouvoir de rendre raison de l'autre. L'indépendance n'est pas l'absence de toute relation, mais seulement l'absence de relations montrant dans l'une des séries la cause ou la raison de l'autre; l'absence de lois en vertu desquelles les états ou les valeurs des éléments de A seraient déterminés par les états ou les valeurs de ceux de B. La dépendance au sens le plus large se représenterait sans doute aux yeux de Cournot par une fonction ou par un ensemble de fonctions, ne s'exprimant qu'à l'aide de paramètres constants, ne comprenant aucun coefficient variable, et conduisant des données précises de l'une des séries aux déterminations précises de l'autre.

L'indépendance au contraire, — et j'arrive ici à l'un des points les plus importants et les plus méconnus de la pensée de Cournot, — est inséparable de l'idée d'une multiplicité de déterminations possibles pour l'une des séries, étant donnée l'autre. La suite d'événements qui constitue la chute de la pierre n'a pour conséquence nécessaire aucun des détails de ma promenade, et inversement celle-ci n'entraîne aucune condition pour la chute de la pierre. S'il se trouve que l'une et l'autre se réalisent, ce peut être simultanément, ce peut être consécutivement, etc. Sans rien changer à ce qui fait intrinsèquement l'histoire de chacun des deux événements, nous concevons clairement la possibilité que je reçoive la pierre sur la tête, ou que je passe une minute, un jour,... avant ou après la chute,... plus ou moins près de l'endroit dangereux,... etc. Et c'est l'indépendance ainsi comprise, se traduisant par l'existence d'une multiplicité de possibles, qui, en présence de telle combinaison particulière à laquelle nous assistons, nous fait dire qu'elle est fortuite.

Si Cournot, parlant de l'indépendance des séries de causes n'a

pas présenté ses idées avec la précision que j'apporte ici, il ne me paraît pas douteux que c'est bien là ce qu'il a pensé et ce qu'il a voulu dire. A chaque instant en effet on trouve sous sa plume les mots *indépendants et variables* associés comme d'instinct. « Dans l'ordre des faits physiques, dit-il, et des réalités qui tombent sous les sens, lorsque des événements contraires peuvent arriver et arrivent effectivement, selon les combinaisons fortuites de certaines causes *variables et indépendantes* d'une épreuve à l'autre[1].... » Ailleurs, à propos de l'inégalité de structure de la pièce au jeu de croix ou pile, « l'influence s'étend sur toute la série des coups,... tandis que chaque coup est indépendant des précédents, quant à l'intensité et à la direction des forces impulsives, que l'on qualifie pour cela de causes accidentelles et fortuites[2] ». L'*indépendance* signifie manifestement ici la variabilité complète d'un coup à l'autre, — aussi complète, avec aussi peu de restriction, que celle de la variable mathématique qui justement se nomme indépendante.

S'agit-il de faire comprendre que le hasard n'est pas caractérisé par la rareté, mais que bien au contraire la rareté s'explique par le hasard, Cournot prend une série d'exemples (quatre boules noires successivement tirées d'une urne qui en contient autant de blanches que de noires; — les deux frères éloignés mourant le même jour, etc.) et montre que si ces exemples nous frappent par leur rareté, celle-ci tient à ce que le hasard les amène entre beaucoup d'autres auxquels donneraient lieu des combinaisons différentes des séries indépendantes....

Mais c'est surtout quand il veut édifier sur sa définition du hasard les notions fondamentales de la probabilité mathématique qu'il s'appuie sur la liaison étroite de l'idée d'indépendance et de celle de variabilité. Soit d'abord, pour faire comprendre le cas de *l'impossibilité physique*, par lequel il commence son exposé, l'exemple du cercle matériel donné dont on demande de fixer le centre. L'artiste cesse, dans certaines limites, d'être guidé par ses sens et par ses instruments. Les causes qui le guident alors sont indépendantes des conditions géométriques idéales qui permettraient de déterminer rigoureusement le centre. « Il y a une infinité de points sur

1. *Essai*, 35, c'est moi qui souligne.
2. *Essai*, 32.

lesquels ces causes aveugles peuvent fixer l'instrument sans qu'il y ait de raison prise dans la nature de l'œuvre pour que ces causes fixent l'instrument sur un point plutôt que sur un autre[1]. » La multiplicité des cas possibles, et également possibles, est ici infinie, par suite de l'indépendance des causes, — et c'est ce qui fait parler de l'impossibilité de réaliser l'un d'eux assigné d'avance.

Plus généralement, quand il est question du calcul des hasards, tout serait manifestement incompréhensible si l'indépendance des causes qui caractérise le hasard n'impliquait la possibilité d'épreuves multiples en nombre fini ou infini. Nous mesurons la probabilité de l'une d'elles par un rapport qui exprime subjectivement notre croyance *a priori* à l'égale possibilité de toutes. En réalité, l'expérience seule pourra confirmer ou infirmer à la longue cette croyance, en nous montrant les combinaisons diverses se réalisant ou non dans le rapport de leur probabilité mathématique. Et cette fois c'est bien exactement ce que dit Cournot (*Essai*, 37). Pour chaque coup de dés, au trictrac, le hasard est caractérisé par l'indépendance des causes qui ont fait inscrire tel nombre de points sur telle face, et de celles qui déterminent la chute des dés dans telle ou telle position. Cette indépendance supposée à chaque coup s'étend aussitôt dans la pensée de Cournot à celle des coups successifs, de telle sorte que c'est tantôt de l'une tantôt de l'autre qu'il se sert pour justifier le caractère fortuit des coups de dés. Et alors l'indépendance des séries de causes devient simplement la possibilité (par la variation de la force impulsive ou de la direction, par exemple) d'obtenir pour les deux séries toutes les rencontres possibles. Si l'on dit que $\frac{1}{36}$ mesure la probabilité du double six, on suppose la symétrie parfaite pour toutes les épreuves. Au bout d'un grand nombre de coups on pourra demander à l'expérience si cette probabilité subjective (subjective en ce sens qu'elle implique l'hypothèse de la symétrie, de l'homogénéité des dés, de l'égale possibilité de tous les coups, par conséquent) répond bien à une possibilité réelle. Que si le rapport fourni par l'expérience s'écarte sensiblement de la valeur $\frac{1}{36}$, on saura que l'indépendance des causes à chaque coup et la variabilité des résultats sont limitées : que

1. *Essai*, 33.

quelque chose de permanent et de constant (un défaut, par exemple, dans la structure des dés) empêche l'égale possibilité des cas.

Ainsi tout cela est clair : l'indépendance, qu'il ne faut confondre avec aucune idée métaphysique de contingence, se traduit en somme par une variabilité positive, qui se prête aux vérifications de l'expérience.

*
* *

Mais qu'adviendra-t-il si nous nous trouvons en présence d'un cas où la multiplicité des épreuves nous soit refusée, ou tout au moins se fasse attendre? Voici deux séries de causes qui concourent en un événement observé. J'ai le sentiment qu'il n'y a pas entre elles la moindre action réciproque; je vois même de part et d'autre des éléments variables évidemment capables, en prenant d'autres valeurs, d'entraîner d'autres rencontres de ces séries sans altérer leur caractère essentiel; et ma raison me dit alors, sans attendre aucune confirmation de l'expérience, que je suis en présence du hasard. C'est ce qui se produit manifestement dans l'exemple de la pierre que je reçois sur la tête. Je sais bien que j'aurais pu sortir un peu plus tôt ou un peu plus tard, que je pourrais marcher plus ou moins vite selon mon caprice ou mon état de santé, que le vent souffle quelquefois moins fort ou dans une autre direction, que la résistance de la surface sur laquelle glisse d'abord la pierre est quelquefois plus forte et devient alors capable de retarder la chute, etc.... A l'extrême rigueur, et un stoïcien l'aurait peut-être soutenu, je n'ai pas le droit d'affirmer que ma simple sortie n'a pas mis en mouvement, par un déterminisme intégral, dont les fils secrets m'échappent, les forces qui ont libéré la pierre.... Pourtant de telles objections, pas plus que celles d'un sceptique endurci ne m'empêcheront, dirait Cournot, d'affirmer avec tout esprit raisonnable qu'il n'y a aucune connexion entre les deux séries de causes.

Mais ce ne sera pas toujours aussi simple, et si, même en ce cas extrême, des objections sont possibles, tirées de mon ignorance, combien plus seront-elles justifiées dans une foule d'autres circonstances. Une intelligence supérieure à la nôtre saurait mieux discerner les cas de véritable indépendance, et un entendement infini ne se tromperait jamais. Les rencontres de séries causales seraient

à son regard nettement classées en fortuites et non fortuites. La connaissance intégrale et exacte de toutes les séries non seulement ne feraient pas disparaître le hasard, mais seule au contraire elle permettrait d'en garantir la présence, — bien loin que celle-ci soit liée à notre ignorance des causes.

Notons d'ailleurs que si le hasard peut d'autant mieux s'affirmer que notre connaissance se complète, il peut en même temps mieux se prédire. A la limite, une intelligence infinie saurait prévoir tous les faits fortuits; mais même pour l'homme rien n'empêche, en présence de deux séries indépendantes se réalisant chacune dans des conditions particulières et spéciales, de déduire par avance de ces conditions les circonstances de la rencontre. Quand je suis sur le point de recevoir une pierre sur la tête, et que les deux séries de causes sont séparément engagées, mon pas ayant une certaine allure, la pierre qui se détache glissant avec une certaine vitesse, etc., rien n'empêche un spectateur, — trop éloigné par exemple pour intervenir efficacement, — de prévoir l'accident, lequel n'en reste pas moins fortuit. Si une comète venant du fond des espaces infinis heurte un jour la terre, et si cela doit résulter de la simple continuation de leurs mouvements actuels, la rencontre sera fortuite, si exactement prévue qu'elle puisse être par les astronomes.... Et l'on ne voit vraiment pas en quoi ces idées de Cournot ont pu si souvent apparaître comme une audacieuse atteinte au sens commun.... Serait-ce que la détermination et la prévision devraient décidément exclure l'élément de variabilité que nous avions jusqu'ici considéré comme impliqué dans la notion d'indépendance? Seul quelque malentendu autoriserait une semblable affirmation. Les astronomes, pour prévoir la rencontre particulière de la terre et de la comète, n'en conçoivent pas moins cette rencontre comme une combinaison, entre une infinité d'autres possibles, des séries d'événements qui composent séparément l'histoire d'une comète et celle de la terre; — au regard de l'intelligence parfaite qui saurait les prévoir tous, chaque fait fortuit apparaîtrait dans une multiplicité infinie de rencontres possibles de séries analogues à celles qui ont servi à le définir. Et ainsi la théorie se poursuit sans que ni détermination ni prévision ne portent atteinte au fait de l'indépendance des causes, pas plus qu'à la variabilité qui en est à la fois le signe et la conséquence.

Du moins il s'agit en tout ceci de ce qui a été la théorie de Cournot jusqu'en 1851. Dans l'*Essai*, une note fait allusion à l'extension des mêmes idées au domaine mathématique, et dès 1861, la question tient une grande place dans la pensée de Cournot. Pour le moment je laisserai de côté, sauf à y revenir à la fin de cette étude, le problème qui est venu se greffer ainsi après coup sur une conception très cohérente et longtemps méditée.

Celle-ci d'ailleurs achève, comme on sait, de s'éclairer par les applications qui en sont faites à la théorie de l'induction, à la finalité, et à la conception de la donnée historique qui s'oppose à la science.

La répétition d'un même résultat offert par la nature, quand on fait varier d'une manière quelconque les conditions de l'expérience, prouve à elle seule que cette répétition n'est pas due au hasard, que l'indépendance requise pour celui-ci n'existe pas, que par conséquent on tient une loi. La conviction avec laquelle on l'affirmera tient en partie à la simplicité de la loi que l'on découvre; on croira d'autant moins à l'indépendance des causes qu'elles paraissent, dans une suite de cas distincts, se relier toujours d'une façon particulièrement simple : on juge que ce serait trop demander au hasard.

Le problème de la finalité est plus délicat. Nous affirmons qu'il y a finalité, — c'est-à-dire que tout se passe comme si certains résultats harmonieux étaient poursuivis et voulus par un principe intelligent, — lorsque nous ne pouvons expliquer cette harmonie ni par le hasard ni par une interaction des séries de causes qui concourent à la produire. Le hasard peut très bien amener l'ordre par l'épuisement préalable de toutes les combinaisons où il était absent, et par la réalisation d'une combinaison dernière qui, avec l'ordre, comporte la stabilité. Et d'autre part l'harmonie résulte assez souvent et tout naturellement d'une simple interaction des choses. Mais il est des cas où le second mode d'explication est impossible parce que l'indépendance des séries de causes est manifeste, et où en même temps l'épuisement des combinaisons fortuites exigerait une durée infinie pour une succession de faits auxquels la science donne un commencement relativement récent.

Enfin, la réalité du hasard dans le monde entraîne la part inévitable, dans l'édification et l'organisation de nos connaissances,

d'un élément irréductible à la science, et que Cournot nomme la donnée historique, ou simplement l'histoire. Même les chapitres les plus parfaits de notre Astronomie comme la théorie des mouvements du système solaire, ne peuvent prétendre éliminer certaines données primitives, dont nous chercherions en vain la raison. Une intelligence supérieure remonterait plus loin que nous, mais ne supprimerait pas l'impossibilité d'expliquer certains faits autrement que par ses causes antécédentes, par une succession chronologique, par de l'histoire. La distinction de l'histoire et de la science conduit tout naturellement à considérer dans la classification des sciences deux séries parallèles, l'une générale et rationnelle, l'autre historique et descriptive. Comte avait déjà utilisé une distinction analogue, mais moins systématiquement et avec moins de profondeur.

II

A une conception aussi cohérente, semble-t-il, qu'a-t-on reproché? C'est Renouvier surtout qui en 1875, dans la seconde édition de sa *Logique*, a ouvert contre elle une discussion qui se prolonge de nos jours avec les mêmes objections essentielles.

Si nous nous bornons ici encore au hasard des événements concrets, en laissant de côté, pour le moment au moins, tout ce qui, dans la critique de Renouvier, vise la succession fortuite des chiffres du nombre π, les griefs principaux sont, je crois, les suivants :

L'indépendance des causes n'empêche nullement que leurs effets ne soient liés les uns aux autres par des lois précises permettant une prévision rationnelle et s'opposant manifestement à ce que le sens commun puisse accepter le caractère fortuit des événements. Exemple : Imaginons plusieurs hommes qui ont réglé respectivement et séparément l'emploi de leur temps de manière à se rendre à la promenade, en un même lieu, chacun à jours et à heures fixes. Ils se trouvent avoir arrangé tellement cela, sans dépendre en rien les uns des autres, que deux d'entre eux se rencontrent toujours, deux se rencontrent de deux jours l'un, deux régulièrement une fois par semaine, etc.... Viendra-t-il à quelqu'un l'idée de donner le nom de fortuites à ces sortes de rencontres ?

Plus généralement, nous ne saurons jamais si les effets de causes

indépendantes suffisamment prolongés ne manifesteront pas des lois ôtant à ces effets le caractère fortuit qu'alors notre ignorance (contrairement à ce que dit Cournot) pouvait seule provisoirement justifier.

Pour ne l'avoir pas vu Cournot a été conduit à des vues vagues et obscures sur le fondement du calcul des probabilités. Quand il veut justifier la loi des grands nombres, on dirait parfois qu'il s'en rapporte à l'expérience, quoique au fond il veuille la tirer de principes mathématiques. Il affirme, ce qui ne se comprend pas, que dans le langage des vérités mathématiques ou métaphysiques il n'y a pas de degrés de possibilité, et relègue ces degrés de possibilité dans l'ordre des faits sensibles, — ce qui sans doute se comprend trop. Tantôt il juge naturel de regarder un événement comme ayant une disposition d'autant plus grande à se produire, ou comme étant d'autant plus possible de fait qu'il se reproduit plus souvent dans un grand nombre d'expériences; tantôt il veut que la loi des grands nombres dérive de la théorie mathématique des combinaisons. Cournot fait de vains efforts pour dissimuler le vrai principe du calcul des probabilités, à savoir l'hypothèse de l'égale possibilité d'événements qui s'excluent, et se crée toutes sortes d'embarras par le désir d'étendre le champ du déterminisme à un ordre d'idées qui en est la négation.

Hamelin semble bien avoir accepté tout le fond de cette critique de Renouvier, et M. Darbon proteste à son tour aujourd'hui contre le déterminisme dont Cournot se refuse à dissocier le fortuit, déclarant que les séries de causes indépendantes ne peuvent servir à définir le hasard que si elles comportent un élément de contingence.

*
* *

Les contradictions et l'obscurité ne tiennent-ils pas surtout à ce que Cournot n'est pas fidèlement compris? Je ne crois pas, — et je l'ai montré par l'exposé que j'ai présenté des idées de Cournot, — que la conception du hasard ne se sépare jamais dans sa pensée d'une variabilité qui permet d'entrevoir une série finie ou infinie de rencontres possibles, et toutes, *a priori* du moins et subjectivement, également possibles, sauf à attendre de l'expérience, quand elle est

réalisable, la confirmation de l'objectivité de l'hypothèse. Et c'est bien alors sur le même principe au fond que repose pour Cournot comme pour Renouvier, le calcul des probabilités. Parmi les causes indépendantes qui concourent au hasard des coups de dés, il en est de variables, par exemple, la force d'impulsion, et si alors on suppose la structure des dés homogène, de manière qu'il n'y ait, comme dit Cournot aucune raison tirée de leur structure physique pour qu'une face soit amenée de préférence à l'autre, en d'autres termes, de manière que rien ne s'oppose à l'égalité des possibles, la probabilité du sonnez est $\frac{1}{36}$. Il y a donc évidemment une part d'ignorance dans cette dernière affirmation : la structure est-elle homogène? L'expérience permettra d'en décider. Par là elle ne viendra nullement, comme semble avoir compris Renouvier, confirmer ou infirmer la loi des grands nombres; mais bien plutôt, la loi étant posée antérieurement à l'expérience, celle-ci doit dire si l'on se trouvait dans les conditions matérielles qui autorisaient, en maintenant l'égale possibilité des cas, l'application de cette loi.

D'autre part, le reproche capital de Renouvier portant sur ce que l'indépendance des séries de causes ne comporte pas nécessairement l'indépendance des effets est-il vraiment mérité par Cournot? Celui-ci sait fort bien et dit très clairement que la régularité de certains événements n'empêche pas, si l'on peut remonter assez haut jusqu'à leur origine, de trouver pour celle-ci une rencontre fortuite. Qu'on se reporte au chapitre xx de l'*Essai*. L'auteur veut nous faire entendre toute la difficulté qu'il y a pour nous à aller chercher dans le passé les faits historiques (traduisez : les rencontres fortuites) qui ont pu avoir pour conséquence les phénomènes et les lois, objets de notre science actuelle. « Par exemple[1], dit Cournot, le système planétaire... fait partie d'une théorie si perfectionnée que nous pouvons... prédire l'avenir et remonter dans le passé sans le secours des documents historiques. Mais supposons qu'une comète ait dans les temps reculés traversé ce système, en apportant dans les mouvements des corps qui le constituent un trouble sensible et qu'ensuite elle se soit dissipée dans les espaces célestes ; ni la théorie ni l'observation ne pourront nous

1. *Essai*, 304.

apprendre quand ni comment une telle perturbation a eu lieu.... » Cette perturbation, dont les effets se feraient sentir peut-être indéfiniment dans la nature des connexions des corps du système solaire, serait d'ailleurs aux yeux de Cournot le type de l'événement fortuit. Il parle un peu plus loin de « ces influences externes, irrégulières et fortuites,... » visant manifestement les faits historiques analogues à cette perturbation; et nous savons bien par d'autres passages[1] que la rencontre d'une comète et d'une planète réalise toutes les conditions du hasard.

En un certain sens, les conséquences même régulières et prolongées d'une rencontre fortuite pourraient être considérées comme participant elles-mêmes de la nature de leur cause; mais ce serait là une manière relative de les envisager. Cournot aimera mieux les étudier en elles-mêmes et en exclure toute contingence. Nous n'avons pas de texte précis indiquant que c'est cette deuxième attitude qu'il eût préférée. Mais nous pouvons le déduire avec assurance de sa manière de présenter l'histoire. Il n'y a dans celle-ci rien qui rappelle exactement la loi rationnelle, l'ordre qui s'oppose au hasard. Mais c'est pourtant, à un autre degré, la même distinction qui se retrouve dans l'essentiel et l'accidentel. Or Cournot nous donne à chaque instant l'exemple de chercher le nerf de ses explications, la vraie raison des choses, dans des circonstances plus ou moins permanentes et durables, mais résultant d'un fait accidentel. Ainsi c'est un concours accidentel et fortuit de séries de causes qui a abouti jadis à la formation de la France, telle qu'elle existe; mais quand la France, ainsi formée, sert à son tour à expliquer les phases de son histoire, c'est par l'essentiel et non plus par l'accident que procède l'historien.

Très vraisemblablement donc, et par une analogie toute naturelle, nous pouvons penser que Cournot, pas plus que Renouvier, ne continuerait à appeler fortuites les rencontres de deux hommes se retrouvant à intervalles réguliers dans un même lieu de promenade, ces rencontres étant envisagées en elles-mêmes, — indépendamment de la cause commune fortuite ou non qu'elles ont pu avoir. Mais l'exemple de Renouvier et la manière même dont celui-ci le présente, semblent bien montrer qu'il n'a pas vu toutes les

1. *Matérialisme*, p. 305, par exemple.

conditions caractéristiques réclamées par Cournot pour le hasard. L'idée d'un cas fortuit, même isolé, ne se sépare pas dans sa pensée, nous l'avons vu, d'une certaine multiplicité de cas possibles, d'épreuves diverses, que l'expérience permettra ou non de voir se réaliser. Mais cette multiplicité il ne faut pas la voir dans les effets plus ou moins prolongés *d'un cas unique*, comme le fait Renouvier, se préoccupant de la variabilité ou de la permanence de ces effets; il faut la chercher dans les combinaisons diverses des séries indépendantes. Dans l'exemple en question, ce qui est fortuit c'est l'ensemble des décisions prises séparément par les deux hommes, ou encore, si l'on veut, c'est parmi toutes les lois possibles devant résulter de leurs décisions, celle qui justement va régir l'ordre des rencontres. C'est sur ce point précis et non point, pour chaque cas, sur les manifestations de la loi qui y correspond, que devront porter les applications du calcul des probabilités; et c'est sur la diversité des combinaisons de décisions simultanées que devrait porter, si les circonstances le permettaient, le contrôle de l'expérience, devant confirmer ou non, d'après la loi des grands nombres, la réelle indépendance des décisions. L'exemple de Renouvier n'a semblé écrasant pour la conception de Cournot que par un déplacement de l'ordre de faits qui s'offre aux théories de la probabilité.

Cela est d'autant plus curieux que Renouvier, par sa conception du hasard, ne peut échapper aux mêmes objections. Le hasard tire son existence dans le monde du fait de la liberté. Soit! Mais quelle est donc la décision libre qui ne peut, en passant à l'acte, dans certaines conditions, déclancher une série de faits réguliers, échappant en eux-mêmes à toute contingence?

Au fond même, plus généralement, l'attitude de Renouvier n'est pas tellement différente, en toutes ces questions, de celle de Cournot. Ce qui les sépare le plus, c'est que l'un est nettement métaphysicien, l'autre reste et veut rester sur un terrain plus positif. Les cas de hasard acceptés par Renouvier le seraient aussi par Cournot, non point à cause de la contingence métaphysique qui assure aux yeux du premier l'indépendance de plusieurs séries, mais à cause de cette indépendance même; seulement ce ne serait là qu'un cas particulier pour le second, qui plus généralement parle de hasard dès que la variabilité de certains éléments, quelle

qu'en soit la cause, permet de concevoir une multiplicité finie ou infinie de rencontres possibles de plusieurs séries. Le mot même de contingence ne fait pas peur à Cournot ; il l'emploie, quelquefois dans les mêmes circonstances, mais non pas tout à fait dans le même sens. La contingence pour lui n'est autre que la variabilité dont l'affirmation est autorisée par l'expérience ou par la raison.

* * *

A côté de ces objections qui portent principalement sur le déterminisme inséparable de la conception de Cournot, d'autres se sont fait jour, notamment avec Tarde et Henri Pieron. On reproche à Cournot d'avoir rejeté du hasard toute notion de finalité, et ainsi d'avoir éliminé un élément psychologique et subjectif qui paraît indispensable. Les séries indépendantes sont partout ; mais seules fournissent du hasard, celles dont la rencontre nous intéresse, celles qui comportent pour nous quelque chose d'heureux ou de malheureux, de bon ou de mauvais, ou simplement de désirable, ou même de remarquable. Il faut, à propos de tel ou tel fait, résultat de plusieurs suites distinctes de causes, que nous puissions dire : tout se passe comme si cette rencontre eût été voulue par une providence, ou par un heureux destin, ou par une justice immanente, ou par un sort impitoyable.... « L'involontaire simulant le volontaire, dit Tarde, voilà ce qui caractérise à nos yeux les faits que nous appelons fortuits[1]. » — « Nous ne parlons de hasard que pour nous », disait déjà H. Pieron, dans le même sens[2].

Ne faut-il pas distinguer, répondrait sans doute Cournot, l'idée courante du hasard, qui en effet ne s'attache qu'à certaines rencontres, selon l'intérêt plus ou moins exceptionnel qui s'y trouve, et celle qu'a éclairée la science moderne en créant le calcul des probabilités? Celle-ci est manifestement exempte de toute finalité et de tout élément psychologique. On remarque le cas où deux frères meurent le même jour, et non celui où ils meurent à trois mois d'intervalle ; le second ne constitue pas moins que le premier une combinaison fortuite de deux séries indépendantes. Les deux événements sont sur le même plan aux yeux du mathématicien qui

1. *R. de philos.*, 1904.
2. *R. de Mét. et de Morale*, 1902.

fait également entrer en ligne de compte tous les possibles. Si le numéro que je possède gagne justement le gros lot, c'est pour moi et pour moi seul un hasard considérable, au sens courant et le plus ancien du mot. Mais pour le savant qui applique à la loterie le calcul des probabilités, tous les tirages quels qu'ils soient, abstraction faite de leurs conséquences, sont au même titre des événements fortuits. Et entre les deux notions, celle qu'Aristote faisait déjà sienne, et celle que consacre la science des probabilités, comment Cournot eût-il pu hésiter, lui qui de la première page à la dernière qu'il ait écrite, a voulu témoigner de son désir de renouveler par les données de la science la réflexion philosophique? Il n'est pas un penseur, même au XVIIe ou au XVIIIe siècle, dont il ne dise qu'il aurait gagné à connaître les recherches les plus récentes des savants. Bossuet, Pascal, eussent brisé leur plume s'ils avaient pu les prévoir.... Avec quelle indifférence, eût-il accepté, — en écartant la finalité du hasard, — de s'éloigner de la pensée d'Aristote!

III

Mais pourtant, si j'ai pu noter qu'avec Renouvier, c'est-à-dire avec le contradicteur le plus radical de Cournot, le contraste n'est pas aussi profond qu'on pourrait croire, — ne peut on montrer qu'Aristote, sans que Cournot l'ait jamais probablement remarqué, enfermait déjà dans sa notion du hasard quelques-uns des éléments essentiels qui caractérisent la conception de notre philosophe? C'est ce que j'ai essayé de faire jadis[1] dans une étude, dont je me contente de rappeler brièvement les conclusions.

Aristote, comme Cournot, veut d'abord dégager l'idée de hasard de celle d'absence de cause; il la rattache à la notion de la cause essentielle à ses yeux, au τὸ οὗ ἕνεκα. Les faits de hasard sont ceux qui sans avoir été voulus ni par le libre vouloir de l'homme ni par la Nature, se présentent tout de même au terme d'une suite de phénomènes ou d'actions, comme s'ils en avaient été la raison, comme s'ils en avaient commandé l'enchaînement; en réalité ils ne font pas partie de la chaîne qu'ils auraient expliquée, s'ils en avaient été un

1. *R. de Mét. et de Morale*, 1902, ou mes *Études sur la Pensée scientifique chez les Grecs et les Modernes*, F. Alcan, et Lecène et Oudin.

élément interne : ils s'y trouvent comme surajoutés, ils y sont étrangers. Lorsque, allant au marché, je rencontre mon créancier auquel je n'avais pas songé, et qui ne m'attendait pas, la rencontre est fortuite, en ce sens qu'elle est étrangère à deux séries d'actes qu'elle expliquerait si elle avait été voulue, et qu'elle ne réside précisément qu'en une sorte de mélange des deux. Aristote ne le dit pas ainsi, mais que c'est bien là au fond sa pensée, cela me semble confirmé par ses vues sur l'accident, qu'il rapproche du hasard par toutes ses propriétés. Celui-ci (et il n'est question bien entendu ni de l'attribut général d'une substance, ni de ce qui est propre par accident, mais seulement de l'accident opposé à ce qui est normal, à ce qui dérive naturellement de l'essence, à ce qui s'y adapte ou en découle nécessairement) celui-ci est surtout caractérisé par le fait de ne pas être un élément intégrant d'une série naturelle ; il se surajoute à la série des dérivés d'une essence, faisant en réalité partie d'une autre ; sa présence n'est que le résultat d'un mélange des genres. Ainsi de l'essence de l'architecte découle tout naturellement pour lui la faculté de savoir construire une maison ; mais la qualité de musicien, pour un architecte, est un accident ou un fait fortuit, en ce sens qu'elle appartient à une *autre* série d'attributs. Au καθ' αὑτὸ Aristote oppose parfois le καθ' ἕτερον. — Enfin le refus d'Aristote de faire de l'accident, ou du hasard, un objet de science, est à rapprocher de la distinction fondamentale, chez le philosophe français, de la science et de l'histoire.

Il n'est certes pas sans intérêt de trouver tant de traits communs à la pensée de Cournot essayant de définir le hasard, et aux conceptions de celui que l'on peut envisager comme le représentant le mieux qualifié de la pensée ancienne, — les différences se rattachant simplement au mouvement scientifique qu'a seul connu le philosophe moderne. Mais d'Aristote passons directement à un homme qui, s'il n'a pas été lui-même un savant, a voulu du moins tenir compte des recherches scientifiques les plus récentes, et qui faisait connaître ses idées sur le hasard, en 1843, c'est-à-dire exactement l'année où paraissait la *Théorie des Chances*[1], — je veux

1. C'est l'ouvrage où Cournot pose pour la première fois sa définition du hasard.

parler de St. Mill. Il semble bien alors que toute différence va disparaître, et qu'en un langage presque identique, la même conception va se poser.

Le problème se présente tout naturellement pour Mill de savoir si certaines concordances permettent d'énoncer une loi de causation, ou si elles n'ont pas lieu par hasard. Et Mill se demande aussitôt ce que c'est donc qu'une coïncidence fortuite. « Hasard, dit-il, est dans l'acception usuelle l'antithèse directe de la Loi. Ce qui ne peut pas, suppose-t-on, être rapporté à une loi doit être attribué au hasard [1]. » Le hasard serait-il donc l'absence de lois et de causes? — Non certes. « Tout ce qui arrive est le résultat de quelque loi, est un effet de certaines causes, et pourrait être prévu si l'on connaissait ces causes et leurs lois [2]. » Seulement un événement fortuit « est une coïncidence de laquelle nous n'avons pas de raison d'inférer une uniformité; un phénomène survenu dans certaines circonstances, sans que nous soyons autorisés à inférer de là que, les mêmes circonstances se reproduisant, il se reproduira aussi. Ceci pourtant, en y regardant de près, implique que l'énumération des circonstances est incomplète. En effet, quel que soit le phénomène, s'il a eu lieu une fois, nous pouvons être sûrs qu'il aura lieu encore, si *toutes* les circonstances se représentent, et si, de plus, parmi ces circonstances il y en a un certain nombre dont le phénomène est la conséquence invariable; car il n'est pas lié à la plupart de ces circonstances d'une manière permanente, et sa coïncidence avec elles est considérée comme un effet du hasard, comme purement fortuite. Les faits fortuitement en conjonction sont séparément des effets de causes, et, par conséquent, des lois, mais de causes différentes, de causes qui ne sont pas reliées par une loi.... On peut dire que deux phénomènes ou plus se trouvent en conjonction par hasard, qu'ils coexistent ou se succèdent par hasard, entendant par là qu'il n'existe pas entre eux de rapport de causation; qu'ils ne sont ni causes ni effets les uns des autres, ni des effets de la même cause, ni des effets de causes liées entre elles par une loi de coexistence, ni même des effets d'une même collocation de causes primordiales [3] ». C'est en somme le développement

1. *Logique*, L. III, ch. XVII (trad. Peisse, sur la 6e édition anglaise).
2. *Idem*.
3. *Idem*.

et l'analyse de l'idée de l'indépendance des causes, telle que la pose Cournot. Le rôle et la signification des lois de probabilité, fondées sur cette notion du hasard, sont ensuite les mêmes que chez le philosophe français.

J'ai déjà laissé entendre que cette rencontre des deux penseurs ne devait pas être fortuite. Ne faisaient-ils pas effort l'un et l'autre, au même moment, pour traduire ce qui se cachait sous les travaux si nouveaux et si importants, consacrés depuis cinquante ans aux questions de probabilité par de nombreux savants, — et notamment par le plus grand d'entre eux, qu'ils avaient lu et étudié l'un et l'autre, je veux dire par Laplace?

Cournot reproche à Laplace de faire encore, à l'exemple de Hume, une part à notre ignorance des causes dans la définition du hasard et de la probabilité. Et l'on pourrait croire, tout d'abord, à une opposition radicale entre les deux esprits. Mais que l'on aille au fond des choses, que laissant de côté les définitions données par Laplace lorsqu'il s'abstrait des problèmes eux-mêmes, on se reporte à ces problèmes, au langage naturel auquel s'abandonne instinctivement Laplace en les posant et en les résolvant; on verra, je crois, sans peine que les éléments essentiels de la conception de Cournot s'offrent d'eux-mêmes au lecteur.

Le calcul des hasards s'applique surtout, depuis Jacques Bernouilli, aux questions de probabilité *a posteriori*, à celles où l'on cherche à remonter des faits aux causes. Or considérons un de ces problèmes, tel que Laplace se l'est posé, celui, par exemple, auquel son nom reste le plus étroitement attaché : Est-il légitime d'attribuer à une cause commune les similitudes que présentent les corps du système solaire, pour l'orientation de leurs axes, le sens de leurs rotations, etc...? « L'un des phénomènes les plus remarquables du système du monde, dit-il, est celui de tous les mouvements de rotation et de révolution des planètes et des satellites dans le sens de la rotation du soleil et à peu près dans le plan de son équateur. Un phénomène aussi remarquable n'est pas l'effet du hasard, il indique une cause générale qui a déterminé tous ces mouvements..... Un autre phénomène également remarquable du système solaire est le peu d'excentricité des orbes des planètes et des satellites... Nous sommes encore forcés de reconnaître ici l'effet d'une cause régulière; le hasard n'eût point donné une

forme presque circulaire aux orbes de toutes les planètes et de leurs satellites[1].... »

Comment comprendre ces mots : « Un phénomène aussi remarquable n'est pas l'effet du hasard,... le hasard n'eût pas donné une forme presque circulaire aux orbes de toutes les planètes?... » Est-ce en faisant appel, en quelque mesure, à notre ignorance des causes? Que signifierait donc une phrase comme celle-ci : Un phénomène aussi remarquable ne peut être l'effet d'une cause inconnue?... Hasard c'est manifestement ici, dans la pensée de Laplace, ce qui s'oppose à une cause commune reliant des séries de phénomènes distincts. Les corps du système solaire sont des mondes ayant chacun son existence propre; dire qu'ils tiendraient du hasard les éléments qui les caractérisent, c'est dire que ces éléments ne dépendraient pas les uns des autres, ne dériveraient pas d'une même cause, se détermineraient séparément, et alors, eu égard à chacun d'eux, c'est une combinaison quelconque qui se trouverait réalisée; les rotations se feraient tantôt dans un sens, tantôt dans un autre; les orbes seraient plus ou moins circulaires, etc.... Il n'arriverait pas que, par rapport à *tous* les éléments, une combinaison régulière et exceptionnellement simple fût réalisée. Lors donc que Laplace, considérant les 43 corps connus de son temps, planètes et satellites, conclut à une cause commune générale expliquant la régularité et l'analogie de toutes les déterminations qu'il étudie séparément dans les mouvements respectifs des 43 corps, ce qu'il rejette, sous le nom de hasard, c'est l'hypothèse de séries de causes indépendantes.

Cournot n'a pas seulement lu Laplace. Nous savons qu'il l'a passionnément étudié. Il reprend après lui les mêmes applications de la probabilité aux problèmes de philosophie naturelle ou sociale; il lui emprunte souvent les mêmes exemples (le jeu de croix ou pile, la formation d'un mot par assemblage des caractères d'imprimerie, etc.). Et c'est souvent le même langage que l'on trouve chez tous deux. Citons, par exemple, les lignes suivantes relatives aux combinaisons particulièrement frappantes : « Si nous recherchons une cause là ou nous apercevons de la symétrie, ce n'est pas

1. *Œuvres complètes*, t. VII, Introduction, p. LXVII et LXVIII.

que nous regardions un événement symétrique comme moins possible que les autres; mais cet événement devant être l'effet d'une cause régulière ou celui du hasard, la première de ces suppositions est plus probable que la seconde. Nous voyons sur une table des caractères d'imprimerie disposés dans cet ordre : *Constantinople*, et nous jugeons que cet arrangement n'est pas l'effet du hasard, non parce qu'il est moins possible que les autres, puisque si ce mot n'était employé dans aucune langue, nous ne lui soupçonnerions point de cause particulière; mais ce mot étant en usage parmi nous, il est incomparablement plus probable qu'une personne aura disposé ainsi les caractères précédents qu'il ne l'est que cet arrangement est dû au hasard [1]. » Ces lignes, qu'on pourrait croire écrites par Cournot, appellent les mêmes réflexions que les précédentes pour la signification du mot hasard. Il semble manifeste que Cournot n'a eu, pour former sa conception, qu'à dégager celle qu'impliquait le langage de Laplace, et même, peut-on dire, qu'à traduire exactement sa pensée profonde.

Bref, et c'est surtout ce que je voulais conclure de cette étude, la définition que Cournot donne du hasard n'a rien d'exceptionnel ni d'inattendu. C'est celle qui semble le mieux se dégager des écrits des savants et qu'éclaire le mieux en tous cas leur propre langage. Il n'y a pas jusqu'à l'objectivité à laquelle tient tant Cournot qui ne soit implicitement affirmée dans ce langage même. Lorsque Laplace dit couramment : « tel événement est dû à une cause régulière ou au hasard, » il caractérise évidemment par le dernier mot un genre de causalité, ou tout au moins un mode d'avènement des phénomènes, dont la nature à ses yeux ne saurait être en aucune manière une vue de notre esprit.

III

J'ai à dessein écarté jusqu'ici l'examen du problème soulevé par Cournot : la succession fortuite du nombre π. Je sais bien qu'en dissociant cette question du problème général du hasard, j'ai été infidèle à la pensée de notre philosophe. Mais c'est que justement, si je n'accepte pas les critiques qui lui ont été faites le plus souvent,

1. *Idem*, Introduction.

Cournot me semble d'autre part avoir fait ici fausse route, — non point dans son affirmation, mais dans son explication de la fortuité. C'est ce que je voudrais faire comprendre.

On peut assimiler, dit Cournot, la venue des chiffres successifs du nombre π à une suite illimitée de tirages faits au hasard dans une urne qui contiendrait les 10 caractères 0, 1, 2,... 9. En fait, la loi des grands nombres se vérifie. En droit, c'était facile à prévoir : ces chiffres se trouvent déterminés par la rencontre de deux séries indépendantes, par le « mariage de deux Arithmétiques », d'une part celle qui sert à définir la grandeur à mesurer, la longueur de la circonférence, avec le diamètre pour unité, d'autre part celle qui fournit le moyen de l'exprimer, à savoir le système de numération à base 10.

Renouvier a contesté le fait de la vérification de la loi des grands nombres. M. Lechalas, sur 150 décimales, puis M. Darbon sur 500 ont montré son erreur, je n'y reviens pas. — Ce n'était d'ailleurs pas la seule objection qu'apportait l'auteur des *Essais de critique générale*. D'un mot, le caractère mathématique du fait envisagé impliquant au plus haut degré la détermination rigoureuse, est absolument incompatible avec l'idée du hasard, même si la loi des grands nombres se vérifiait (car il est juste de dire que Renouvier avait considéré sur ce point son erreur comme possible). M. Darbon a repris ces arguments et les a renforcés d'un exemple intéressant emprunté à M. H. Poincaré : si l'on considère les troisièmes chiffres décimaux, par exemple, des 10 000 premiers logarithmes vulgaires, ils se succèdent au hasard ; c'est un cas analogue à celui des chiffres de π ; mais ce qui fait l'intérêt nouveau du problème, c'est ce que M. Poincaré démontre mathématiquement, par une analyse très rigoureuse, et *a priori*, que la loi des grands nombres se vérifiera. Comment cette démonstration *a priori* ne ruinerait-elle pas par sa seule existence, toute possibilité de hasard?

Je crois avec M. Mentré que cette sorte de critique eût laissé Cournot fort indifférent. Il a assez insisté sur le caractère de détermination que présentent les faits fortuits, — tout comme les autres, — détermination par des causes concrètes ou par des raisons mathématiques, peu importe. Un spectateur lointain ne peut-il démontrer la future rencontre de deux trains, un la future rencontre d'une planète et d'une comète? Le caractère plus abstrait

des raisons du mathématicien n'ajoute pas de difficulté nouvelle.

Mais d'autre part Cournot me semble, dans son explication, méconnaître un élément essentiel de sa propre définition des cas de hasard, celui qui seul permet d'y appliquer le calcul des probabilités. J'ai insisté sur le malentendu qui amène Renouvier à chercher les effets variables du hasard parmi ceux d'une seule rencontre de séries de causes indépendantes, dans le fameux exemple de deux hommes disposant par avance et séparément de l'emploi de leur temps. C'est, du point de vue ordinaire de Cournot, un contre-sens absolu : le calcul des hasards suppose l'indépendance d'événements successifs produits par des rencontres diverses de séries de causes. Les coups de dés sur lesquels peuvent porter les calculs de probabilité, et auxquels on peut songer à appliquer la loi des grands nombres, représentent autant de manières diverses dont deux séries de causes se combinent, à savoir celles qui ont conduit à inscrire tels nombres de points sur les faces de certains corps de structure déterminée, et celles qui les font chaque fois tomber de telle manière. La première série reste constante, elle a une fois pour toutes amené des résultats invariables; mais la seconde varie avec la force impulsive et la direction du jet. Or précisément, à propos des chiffres de π, Cournot s'enferme dans une seule rencontre, dans un seul « mariage » de deux ordres d'idées et envisage les chiffres fournis par cette combinaison unique de deux séries. Si au lieu de ces chiffres, il prenait, par exemple, un chiffre de rang déterminé dans les développements de π correspondant à tous les systèmes de numération possibles, il rentrerait dans le cas ordinaire des effets distincts produits par les combinaisons distinctes de causes. Mais avec la définition de π posée une fois pour toutes, et la base 10 assignée une fois pour toutes au système de numération, où sera l'élément variable des séries de causes qui correspondra à la variation fortuite des effets? Cournot ramenant la succession fortuite des chiffres à l'indépendance de deux séries de causes, fixées chacune invariablement, sort des conditions qu'il a voulu poser lui-même comme indispensables à l'application du calcul des hasards, et tombe alors vraiment sous quelques-unes des critiques de Renouvier et de ses disciples.

Est-ce à dire qu'il faille renoncer au rapprochement audacieux que fait ici Cournot du domaine mathématique et du monde con-

cret? Ce n'est pas sûr. Le problème qu'il a soulevé est plus général qu'il a pu le croire. Il semble bien que les mêmes remarques pourraient se faire à propos des chiffres d'une foule de nombres incommensurables, peut-être même de tous, — c'est-à-dire toutes les fois que le développement illimité d'un nombre décimal n'est pas périodique. Et l'on sent bien vaguement d'avance que les chiffres se succéderont comme au hasard, parce qu'il n'existera alors aucune règle de récurrence liant entre eux un certain nombre de chiffres de rang différent, parce qu'il n'y aura point de loi les faisant dépendre les uns des autres, ou encore peut-être, comme l'a observé M. Darbon, parce que les lois qui les relieraient les uns aux autres s'adapteraient à toutes les valeurs numériques possibles, de manière à s'accommoder de la loi des grands nombres.... Dans tous les cas il est probable que l'indépendance, ou au moins l'absence de liens qui ne permettraient pas la réalisation de tous les cas possibles, sera la vraie raison du mystère. Et si un jour quelque mathématicien nous la donne, sans savoir exactement ce qu'elle sera, je me doute qu'elle nous ramènera à l'indépendance de certaines définitions ou de certains processus, et qu'elle ne nous éloignera pas outre mesure des conceptions de Cournot....

G. Milhaud.

LA SOCIOLOGIE DE M. DURKHEIM

(*Fin*)[1].

L'histoire et l'ethnographie utilisées par le sociologue concourent à lui rendre un triple service. Elles lui font atteindre pour chaque phénomène étudié : ses éléments constitutifs dans leur ordre d'apparition, l'explication des circonstances qui ont causé cette apparition, les traits permanents que recèlent les formes successives de ce phénomène. Tel est le schème de l'explication où conduit la méthode sociologique. Il nous reste à montrer quelle est la nature des causes qu'elle découvre.

Ces causes, qui représentent la variable dont est fonction l'évolution de nos institutions et de nos croyances, le sociologue les trouve, avons-nous déjà dit, dans l'état du milieu social où se produit cette évolution. Que faut-il donc entendre par ce milieu social dont on fait le facteur essentiel?

Dans sa *Division du Travail*, M. Durkheim le résout en des éléments purement mécaniques : nombre et degré de concentration des unités qui le composent. Le *volume* et la *densité* des sociétés sont donc les deux causes qui en expliquent et en déterminent le progrès. Ainsi nous voyons la division du travail social progresser à mesure qu'il y a plus d'individus suffisamment en contact pour pouvoir agir et réagir les uns sur les autres. Or, cette condensation à la fois matérielle et morale s'accroît en effet peu à peu au cours de l'histoire, témoin le mouvement qui aboutit à la formation des villes. Cette condensation est une condition qui non seulement permet, mais détermine le progrès de la division du travail. Plus en effet les fonctions se rapprochent, plus il y a entre elles de points de contact et, par conséquent, d'occasions de lutte. Or, dans cette lutte les plus faibles doivent disparaître ou se transformer. Mais la

1. Voir le numéro précédent.

seule transformation possible c'est, sous peine de se heurter toujours à une concurrence, une spécialisation nouvelle. « Tout se passe mécaniquement, écrit M. Durkheim : une rupture d'équilibre dans la masse sociale suscite des conflits qui ne peuvent être résolus que par une division du travail plus développée. Tel est le moteur du progrès. Quant aux circonstances extérieures, aux combinaisons variées de l'hérédité, comme les déclivités du terrain déterminent la direction d'un courant mais ne le créent pas, elles marquent le sens dans lequel se fait la spécialisation là où elle est nécessaire, mais ne la nécessitent pas [1]. » Il y a bien des forces, telles que les traditions et les croyances collectives, qui, en imposant aux individus le type commun, pourraient neutraliser cette pression mécanique productrice de spécialisation, mais ces forces perdent leur action d'une façon mécanique encore, car à mesure que la société s'étend et se développe, elle absorbe de moins en moins l'individu et lui permet par conséquent telles variations ou telles différenciations qui s'imposent. « C'est donc des causes toutes mécaniques qui font que la personnalité individuelle est absorbée dans la personnalité collective, et ce sont des causes de même nature qui font qu'elle s'en dégage. Sans doute cette émancipation se trouve être utile, ou tout au moins elle est utilisée. Elle rend possibles les progrès de la division du travail, plus généralement elle donne à l'organisation sociale plus de souplesse et d'élasticité. Mais ce n'est pas parce qu'elle est utile qu'elle se produit. Elle est parce qu'elle ne peut pas ne pas être [2]. » « De ce point de vue la civilisation apparaît donc non comme un but qui meut les peuples par l'attrait qu'il exerce sur eux, non comme un bien entrevu et désiré à l'avance, mais comme l'effet d'une cause, comme la résultante nécessaire d'un état donné [3]. »

On voit, par ces deux passages aussi nets que possible, quelle influence le premier ouvrage de M. Durkheim attribuait à la morphologie sociale : avec la division du travail social, c'est toute l'évolution du droit pénal et du droit civil qui est expliquée par le type morphologique des sociétés. Dans les études suivantes, le même facteur va encore expliquer une foule d'autres phénomènes.

1. Cf. *Division*, p. 253; voir aussi *Ibid.*, p. 236 à 252.
2. Cf. *Division*, p. 288, 289.
3. *Division*, p. 327.

Dans son livre sur le *Suicide*, notre auteur établit que les croyances individualistes se développent ou régressent suivant le degré d'intégration des groupements familiaux, confessionnels ou politiques. Puis il s'attache à montrer successivement que les fonctions intellectuelles des peuples primitifs, que les premiers systèmes de classification et de concepts correspondent à l'organisation et à la configuration des tribus primitives, la notion de temps au rythme de l'activité collective, celle d'espace au schème du groupement collectif. S'inspirant de la même idée, M. Mauss a fait, sur les variations saisonnières des Eskimos, un travail qui peut être considéré comme un type des études de ce genre. « La vie sociale des Eskimos, conclut-il, se présente sous deux formes nettement opposables, et *parallèles à leur double morphologie*... A une communauté réelle d'idées et d'intérêts dans l'agglomération dense de l'hiver, à une sorte d'unité mentale, religieuse et morale, s'opposent un isolement, une poussière sociale, une extrême pauvreté morale et religieuse dans l'éparpillement de l'été... Les sociétés eskimos nous offrent l'exemple rare d'une expérience que Bacon eût appelée cruciale. Chez eux, en effet, au moment précis où la forme du groupement change, on voit la religion, le droit, la morale, se transformer du même coup. Et cette expérience qui a la même netteté, la même précision que si elle avait lieu dans un laboratoire, se répète tous les ans avec une absolue invariabilité [1]. »

D'une telle explication morphologique il faut distinguer l'explication préconisée par l'école récente d'anthropogéographie fondée en Allemagne par Ratzel et représentée en France par les travaux de M. Vidal de la Blache et de ses élèves. Cherchant eux aussi les causes des phénomènes qu'ils étudient dans le substrat matériel des sociétés, ces savants isolent un des éléments, le sol, et lui attribuent une importance exclusive : *Die Menschheit ist ein Stück der Erde* (L'homme est un morceau de la terre). Mais en réalité le sol n'agit pas seul, et il n'agit pas par lui-même. A propos de la *Politische Geographie* et de l'*Anthropogeographie* [2], de Ratzel, parues en 1897 et 1899, M. Durkheim a montré combien il est différent d'étudier uniquement les formes du sol, ou bien, comme le socio-

1. Cf. Mauss : Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos : étude de morphologie sociale, *Année Sociologique*, IX, p. 124, 129, 130.
2. Cf. *Année Sociologique*, II, 520-532; III, 550-558.

logue, les formes qu'affectent les sociétés en s'établissant sur le sol, de considérer d'un point de vue descriptif le substrat social tout formé, ou bien de l'observer dans toute la complexité de sa formation. Le sol n'est qu'un des éléments du milieu social, et une foule d'autres facteurs agissent concurremment avec lui. « Pour que les hommes s'agglomèrent au lieu de vivre dispersés, écrit M. Mauss dans l'étude déjà citée sur les Eskimos, il ne suffit pas que le climat ou la configuration du sol les y invitent, il faut encore que leur organisation morale juridique et religieuse leur permette la vie agglomérée. Bien loin que la situation proprement géographique soit le fait essentiel sur lequel il faille avoir les yeux presque exclusivement fixés, elle ne constitue qu'une des conditions dont dépend la forme matérielle des groupements humains; elle ne produit ses effets que par l'intermédiaire de multiples états sociaux qu'elle commence par affecter et qui seuls expliquent la résultante finale[1]. »

Cette critique de l'anthropogéographie nous permet de préciser ce qu'il faut définitivement entendre par explication morphologique et nous montre que le sociologue, lorsqu'il parle du milieu ou du substrat social, ne prend pas cette expression dans un sens exclusivement matériel. Peut-être, les associations d'idées qu'éveillent les mots de volume et de densité appliqués aux sociétés pourraient-elles aussi induire en erreur. Remarquons donc tout d'abord que si dans sa *Division du travail*, M. Durkheim parle exclusivement d'une densité matérielle, il donne au même facteur, qu'il appelle densité dynamique dans les *Règles de la Méthode sociologique*, une plus vaste compréhension. Il lui fait désigner en effet non pas « le resserrement purement matériel de l'agrégat qui ne peut avoir d'effet si les individus ou plutôt les groupes d'individus restent séparés par des vides moraux, *mais le resserrement moral dont le précédent n'est que l'auxiliaire* et assez généralement la conséquence[2]. » La densité dynamique, ajoute-t-il, peut se définir à volume égal en fonction du nombre des individus qui « sont effectivement en relations non pas seulement commerciales, mais *morales*; c'est-à-dire qui, non seulement échangent des services ou se font concurrence, mais vivent d'une vie commune ». Or, il est évident que cette

1. *Année Sociologique*, IX, 43.
2. Cf. *Règles*, p. 139.

vie commune, tant intellectuelle et émotive que matérielle, n'est pas la même dans un groupe dont les membres sont nombreux et rapprochés et dans un groupe à peine intégré. Et ceci est vrai non pas seulement des sociétés, mais aussi des groupes plus restreints qu'elles contiennent. Ainsi la vie domestique et toutes les représentations morales qui s'y rattachent varieront suivant le volume et le degré d'occlusion de la famille, et de même la vie professionnelle sera autre suivant que le milieu économique sera amorphe et irréglementé ou qu'il sera organisé au contraire en corporations vivantes et actives. Bref, c'est dans les conditions fondamentales de l'existence collective que le sociologue cherche ses explications. Et on aurait tort de croire que les deux facteurs exclusivement matériels du volume et de la densité qui jouent un rôle prépondérant dans l'explication du phénomène économique de la division du travail, représentent le tout des conditions de l'existence collective. Ils jouent un rôle prépondérant sans doute mais non exclusif. Ce que nous venons de dire et la distinction que nous avons établie entre l'anthropogéographie et la sociologie doit suffire à le faire comprendre et à mettre en garde contre une interprétation exclusivement matérialiste et mécaniste de la méthode sociologique.

Sans doute une telle interprétation n'a jamais été rigoureusement exacte. Mais elle l'est certainement de moins en moins. Nous n'en voulons pour preuve que cette déclaration aussi peu suspecte que possible de M. Mauss à propos du livre de R. Marrett, *The threshold of religion*, paru en 1909. « Peut-être, écrit-il, préoccupés de montrer ailleurs les liens directs qui unissent les phénomènes de morphologie aux phénomènes de psychologie sociale, avons-nous paru accorder aux premiers une importance exclusive. Mais il n'a jamais été douteux ni pour M. Durkheim, ni pour aucun d'entre nous, que la plupart des problèmes posés concernaient exclusivement des faits de conscience, donc des faits psychologiques. Seulement à trop insister sur le caractère psychologique de nos recherches, on risque de méconnaître ce que cette psychologie a de spécial. Sans doute les phénomènes sociaux et par conséquent les phénomènes religieux sont, pour partie, des phénomènes psychiques réalisés chez des individus, car personne n'a jamais prétendu qu'ils fussent réalisés ailleurs. Mais puisqu'il est bien entendu que par le fait de se réaliser en même temps dans un certain nombre de consciences,

certains phénomènes prennent dans ces consciences non seulement une complexité plus grande, mais même une nature tout autre, nous croyons qu'il vaut mieux parler de sociologie tout court[1]. »

Le souci de libérer les sciences sociales, et en particulier la morale, des conceptions finalistes qui l'empêchaient de s'organiser scientifiquement explique sans doute que la *Division du Travail* appuie particulièrement sur le côté mécanique et morphologique de l'explication. La formule d'un droit acquis n'est naturellement plus la même que celle d'un droit revendiqué. Mais il faut ajouter que cette évolution vers l'idéalisme est commandée chez notre auteur non seulement par le passage d'une attitude de guerre à une attitude de paix armée vis-à-vis des doctrines adverses, mais aussi et surtout par ce fait qu'il s'est mis à l'étude des phénomènes religieux seulement après avoir écrit la *Division* et les *Règles*, et que c'est cette étude nouvelle qui lui a révélé l'importance des facteurs idéaux.

L'étude des mythologies primitives est bien propre à montrer en effet, la réalité et l'efficacité des croyances en tant que telles, et indépendamment de la conformité ou de la non-conformité réelle de leurs objets avec la façon dont elles nous les représentent. Nous savons, par exemple, que la cohésion des groupements sociaux et familiaux est fondée non pas sur des liens physiques réels, comme ceux du voisinage ou du sang, mais sur la représentation d'une consubstantialité mystique : la participation à un même totem, c'est-à-dire à un principe religieux immanent que le primitif s'imagine être localisé dans le sang. Voilà donc des facteurs d'ordre purement représentatif, comme la croyance au totem et aux vertus spéciales du sang répandu, qui vont déterminer la constitution du clan et de la famille et les modalités de la parenté. Sans doute, derrière ces *représentations*, il y a bien des *choses* : le totem n'est qu'un symbole de la force collective qui elle-même représente cette effervescence sociale réelle qui résulte du groupement. Mais ce qui importe c'est que ces *choses* agissent sur la vie des sociétés non par leurs propriétés physiques intrinsèques, mais par la manière dont elles sont représentées. De même les choses économiques n'ont de valeur dans la société que par l'idée que nous nous en faisons. Il

1. Cf. *Année Sociologique*, XI, 69.

se produit, on le voit, au sein des sociétés primitives, une sorte de transformation générale et imaginative des *choses* en *valeurs idéales* qui fait que le plan de la vie sociale n'est plus, comme celui de la vie animale, le plan de la sensation. La vie sociale nous introduit d'emblée dans le plan de la représentation, où nous voyons reparaître, comme transfigurées par un rêve collectif, toutes les données de l'existence physique. Et c'est seulement grâce à cette transfiguration, et sous leur forme idéalisée, que ces données agissent, qu'elles constituent les rudiments du droit, de la morale et de la religion primitive et qu'elles en déterminent l'évolution. Voilà comment M. Durkheim a pu comparer la vie sociale à un « délire fondé », à une « hallucination vraie ».

Un exemple sur lequel il est particulièrement facile de saisir cette puissance de transfiguration inhérente à la vie sociale, et par conséquent à la vie religieuse qui en est la forme éminente, nous est fourni par le mariage et par tous les sentiments qui se rapportent au commerce des sexes. La vie sexuelle primitive et l'organisation du mariage sont absolument inexplicables si on ne les rapporte pas à la vie religieuse. L'explication par des facteurs d'ordre physiologique est radicalement insuffisante. Ces institutions en effet se présentent à nous entourées d'un cortège d'idées et de sentiments religieux. De là viennent tous leurs traits distinctifs et en particulier ce caractère mystérieux et dangereux par où elles diffèrent du tout au tout des phénomènes de la sexualité animale. De là vient aussi que la vie sexuelle s'est différenciée dès l'origine de la vie familiale, qu'on a distingué radicalement les affections inspirées par le devoir de celles issues de la passion, que l'inceste a été prohibé en dépit de toutes les difficultés juridiques où conduisait le mariage avec mélange de familles, nécessité par cette prohibition. Tous ces exemples montrent qu'en ce qui concerne la vie sociale, l'idéalisme est vérifiable à la lettre. Les choses sont parce qu'elles sont pensées, et telles qu'elles sont pensées; les réalités auxquelles on croit sont aussi efficaces que celles qu'on perçoit immédiatement. On ne saurait donc trop exagérer, en sociologie, l'influence des facteurs d'ordre idéal et particulièrement religieux. A ce point de vue les anthropologues anglais, Frazer, Crawley, Westermarck, Sydney Hartland, ont ouvert une voie féconde en étudiant les religions primitives. M. Durkheim, nous l'avons dit, se consacre de plus en

plus à cette étude et il va prochainement faire paraître un livre important sur les formes primitives de la pensée religieuse.

Toutefois, si nous appuyons sur cette évolution certaine de sa méthode, nous devons noter en même temps qu'il a pu passer sans contradiction du premier au second point de vue. N'oublions pas en effet, que, comme nous l'avons déjà indiqué dans notre analyse de la conscience collective, M. Durkheim n'a jamais admis de différence de nature entre les phénomènes de morphologie et les autres phénomènes sociaux. La morphologie n'étant que la partie matériellement fixée de la vie collective, c'est donc toujours bien dans cette vie, et non pas seulement dans ce qui d'elle est déjà fixé, qu'ont été cherchés en réalité les principes d'explication sociologique. Dès lors, rien d'étonnant à ce que ces principes soient aussi souvent ou même plus souvent des facteurs d'ordre psychique que des facteurs d'ordre purement matériel. Il y a seulement une qualité qui ne peut pas, qui n'a jamais pu ne pas être la leur, c'est celle de *facteurs collectifs*. Voilà donc en définitive leur caractère foncier. Et ce caractère suffit à assurer leur unité. Si en effet au lieu de parler du volume et de la densité d'un groupe, nous faisons intervenir ses représentations, ses croyances ou ses habitudes collectives, nous ne cesserons pas d'envisager des faits qui le caractérisent *comme groupe* par opposition aux individus, et comme groupe déterminé par opposition aux autres groupes. Prenons l'exemple de la prohibition de l'inceste qui s'explique à la fois par la structure sociale des sociétés primitives à bases de clans totémiques et par les représentations sociales qui l'accompagnaient. « D'une part, explique M. Durkheim, pour que les relations sexuelles aient pu s'opposer aussi radicalement aux relations de parenté, il a fallu qu'elles fussent préalablement rejetées hors de cette atmosphère morale où vit la famille; de l'autre, il n'y avait rien en elles qui rendît nécessaire cette séparation. Il semble même que la ligne de la moindre résistance était dirigée dans un tout autre sens. Il faut donc bien que cette dissociation leur ait été imposée par une force extérieure et particulièrement puissante. Autrement dit, l'incompatibilité morale au nom de laquelle nous prohibons actuellement l'inceste est elle-même une conséquence de cette prohibition qui par conséquent doit avoir existé d'abord pour une tout autre cause. Cette cause c'est l'ensemble de

croyances et de rites d'où l'exogamie est résultée[1]. » Telle est l'explication. Or, les croyances qu'elle met en jeu, ce sont encore des faits sociaux : ce sont même toujours, au fond, les mêmes faits sociaux, mais vus sous une autre forme. Si, en effet, c'est bien le fait de vivre en groupe qui produit chez les individus réunis en société la conscience collective avec les systèmes d'idéaux qu'elle impose à la réalité donnée pour en faire la réalité morale, juridique, religieuse ou logique, cette conscience collective, cette faculté *sui generis* d'idéal, sera évidemment affectée, exaltée ou déprimée, par les variations de volume et d'intensité du groupe, en un mot, par son genre de structure. On voit donc que l'explication sociologique peut faire intervenir tous ces éléments complexes et impossibles à dissocier complètement, qui définissent le milieu collectif, sans rien perdre de sa rigueur, et sans retomber, pour autant, dans les difficultés de la méthode psychologique et de la méthode anthropologique.

C'est donc la notion très large de milieu collectif, comprenant, comme nous venons de le voir, des facteurs d'ordre à la fois matériel et idéal, qui fournit au sociologue l'explication scientifique des phénomènes qu'il étudie. Mais la même notion, en même temps qu'elle lui permet de connaître et de comprendre ces institutions, lui permet aussi de les juger et de les modifier. Nous savons déjà que ce qui est collectif est idéal et transcendant, tout en restant donné dans le réel ; il nous reste à dire comment nous pouvons, toujours sans sortir des limites de la science, imposer l'idéal aux faits.

Or, notre étude de l'explication sociologique nous a montré qu'il y a entre le milieu collectif d'une part et les institutions et croyances de l'autre, un rapport de causalité, c'est-à-dire une correspondance régulière. Cette *correspondance normale* représente un cas idéal, celui où tous les éléments d'une institution donnée seraient le produit de causes toujours agissantes au moment considéré, le cas, si l'on veut, où il y aurait adaptation exacte de l'institution à son milieu. Mais il n'en est pas toujours ainsi. En matière sociale, les choses demeurent longtemps telles qu'elles furent au moment de leur production. Si elles étaient récréées à chaque instant par leurs causes, il serait difficile de conce-

1. Durkheim : La Prohibition de l'Inceste, in *Année Sociologique*, I, p. 65.

voir qu'elles n'en fussent pas sans cesse très rigoureusement le produit. Si encore leurs causes, c'est-à-dire le milieu social, ne se transformaient ni plus vite ni plus lentement qu'elles, la correspondance régulière dont nous parlons, serait le cas général et non pas un cas idéal. Mais de ces deux hypothèses, ni l'une ni l'autre n'est vraie : le milieu change sans cesse et de façon continue, les institutions changent rarement. Dès lors, il est constant que l'harmonie idéale soit plus ou moins détruite. Sans cesse le sociológue constate que telle institution contient des particularités qui s'expliquaient dans le temps qu'il y avait homogénéité entre elles et le milieu qui les avait suscitées mais qui ne répondent plus à rien dans le nouvel état social, qui n'y sont plus que des survivances. S'il en est ainsi, la seule observation scientifique nous dicte un devoir : celui d'éliminer ces *survivances* et de rétablir le *type normal* de l'institution considérée. Les conditions qui ont déterminé son existence et sa généralité dans le passé sont-elles encore données au moment où nous nous plaçons, ou au contraire ont-elles changé, telle est la question qui se pose au sociologue qui veut rendre les faits conformes à un idéal rationnel. « Dans le premier cas, écrit M. Durkheim, il aura le droit de traiter le phénomène de normal, et dans le second de lui refuser ce caractère. Par exemple, pour savoir si l'état économique actuel des peuples européens avec l'absence d'organisation qui en est la caractéristique, est normal ou non, on cherchera ce qui dans le passé y a donné naissance. Si ces conditions sont encore celles où sont actuellement placées nos sociétés, c'est que cette situation est normale en dépit des protestations qu'elle soulève. Mais s'il se trouve au contraire qu'elle est liée à cette vieille structure sociale que nous avons qualifiée ailleurs de segmentaire et qui, après avoir été l'ossature essentielle des sociétés, va de plus en s'effaçant, on devra conclure qu'elle constitue présentement un état morbide, quelque universelle qu'elle soit. C'est d'après la même méthode que devront être résolues toutes les questions controversées de ce genre, comme celles de savoir si l'affaiblissement des croyances religieuses, si le développement des pouvoirs de l'État sont des phénomènes normaux ou non [1]. »

1. *Règles*, p. 77. Voir aussi : *Division du Travail*, Préf. de la 1re éd., p. XXXIX et XL dans la 2e.

Rétablir l'harmonie entre le milieu social et les institutions ou les croyances, tel est donc le devoir dicté par la science elle-même. S'agit-il de morale, par exemple, on dira que la morale d'un groupe social donné dépend de l'état de ce groupe, qu'il faut pour la juger et la modifier connaître à la fois le corps et l'âme de ce groupe. Sa structure et sa conscience de groupe, que nous avons plus haut définies, lui font comme un corps et une âme. Son âme est le foyer où s'élabore son idéal. Mais comme cette âme n'est elle-même, pour parler comme Spinoza, que l'idée de son corps, la connaissance intégrale du groupe comporte bien celle de son idéal loin que cette dernière lui reste étrangère et supérieure. Sans doute il y a des règles de conduite qui valent, dans le temps et dans l'espace, par delà les limites des groupes particuliers et que par conséquent la nature de ceux-ci ne semble pas pouvoir expliquer, mais c'est qu'il y a aussi une vie internationale q. .épasse la vie des groupes particuliers. La connaissance des conditions de cette vie plus large permet de déterminer scientifiquement des règles et des croyances qui ne sont pas moins générales que celles assignées *a priori*, à la nature humaine par les psychologues et les anthropologues. Ainsi l'idée d'âme, le respect de la personne humaine, la prohibition de l'homicide, la propriété, sont des notions dont l'extension déborde infiniment tout groupe particulier. Mais la généralité que le sociologue leur attribue, n'est pas posée d'avance, elle est découverte et démontrée à la suite d'une patiente analyse historique d'où ressortent seulement peu à peu leur caractère permanent et leurs traits essentiels. Les idées morales et les règles de conduite les plus générales restent donc soumises comme les autres à l'explication proposée.

Ainsi la sociologie de M. Durkheim soumet l'explication, le jugement et l'action à la connaissance rationnelle d'une réalité donnée : la vie collective. C'est dire en même temps qu'elle les soustrait à l'arbitraire de l'imagination et de la spéculation, aux aspirations et aux préférences uniquement personnelles. Mais affirmer de la sorte qu'il n'est pas de pouvoir sans savoir, de jugement sans critère objectif, ce n'est pas supprimer le rôle de l'individu, c'est seulement le préciser et le limiter. L'individu qui peut avoir ici un rôle c'est l'individu armé de sa raison, c'est-à-dire celui-là même, ainsi que nous l'avons vu, que la vie collective, loin de nier, suppose

comme sa propre condition. L'individu est en effet armé de raison dans la mesure où la vie collective vient se particulariser en lui. Or, quelle meilleure condition pour refléter cette vie collective et l'amener à la conscience que de l'avoir, de la sentir en soi. Plus donc cette sensation sera distincte, plus l'individu aura d'action. D'où il suit très clairement que cette action ne lui vient pas de son sens propre, mais de la connaissance que, mieux qu'un autre, il sait prendre de la réalité sociale en lui incarnée. Les suggestions individuelles du réformateur moral ou social n'ont donc de valeur qu'autant qu'elles sont conformes à la conscience qu'il a de l'état vrai de la société et de l'opinion : Socrate, dit M. Durkheim, exprimait plus fidèlement que ses juges, la morale qui convenait à la société de son temps et que rendaient nécessaires les transformations de l'organisation gentilice et l'ébranlement des croyances religieuses. L'individu en matière d'action sociale est comme le savant dans la recherche scientifique. C'est dans la mesure où il sait se rendre impersonnel, se défaire de ses tendances propres, qu'il a une action efficace. Aussi bien ne saurions-nous mieux faire pour conclure sur cette question tant débattue du rôle de l'individu dans le progrès que de laisser la parole à M. Durkheim, qui s'est exprimé à ce sujet de la façon la plus nette dans une discussion de la Société de philosophie : « Dans le règne moral, comme dans les autres règnes de la nature, écrit-il, la raison de l'*individu* n'a pas de privilèges en tant que raison de l'*individu*. La seule raison pour laquelle vous puissiez légitimement revendiquer, ici comme ailleurs, le droit d'intervenir et de s'élever au-dessus de la réalité morale historique en vue de la réformer, ce n'est pas ma raison ni la vôtre, c'est la raison humaine, impersonnelle, qui ne se réalise vraiment que dans la science. De même que la science des choses physiques nous permet de redresser celles-ci, la science des faits moraux nous met en état de corriger, de redresser, de diriger le cours de la vie morale. Mais cette intervention de la science a pour effet de substituer à l'idéal collectif d'aujourd'hui, non pas un idéal individuel, mais un idéal également collectif, et qui exprime non une personnalité particulière, mais la collectivité mieux comprise. La science des faits moraux, telle que je l'entends, c'est précisément la raison humaine s'appliquant à l'ordre, pour en diriger les transformations ensuite. Il n'y a pas dans tout cela de

sens propre. Au contraire, cet emploi méthodique de la raison a pour principal objet de nous soustraire autant qu'il est en nous aux suggestions du sens propre pour laisser parler les choses elles-mêmes. Les choses ici, c'est l'état présent de l'opinion morale dans ses rapports avec la réalité sociale qu'elle doit exprimer[1].

III

La sociologie dont nous venons de définir l'objet et d'exposer la méthode, n'existe pas seulement à l'état de spéculation théorique. C'est une science vivante qui possède de nombreuses branches. Il nous reste à montrer, par un inventaire très rapide, comment elle a effectivement réalisé ses principes ou plus exactement au milieu de quels travaux elle a élaboré ses principes.

Il est d'autant plus facile de voir la sociologie de M. Durkheim à l'œuvre qu'elle possède un grand atelier où tout son travail vient se concentrer : l'*Année Sociologique*[2]. Cette publication, fondée en 1896, par M. Durkheim, se rattache très étroitement aux conceptions méthodologiques que nous avons exposées. Puisque la sociologie se fonde sur la connaissance exacte de la genèse et du fonctionnement des institutions elle comprendra donc toutes les sciences spéciales (histoire, ethnographie, statistique, économie politique, etc.), qui ont trait à ce vaste objet. A chacune d'elles elle empruntera quelque chose pour son propre édifice. Il lui faut donc la collaboration de spécialistes, d'érudits. Le groupement ainsi constitué possède un caractère qui le distingue très nettement des groupements antérieurs : il ne s'agit pas d'une école philosophique où les disciples répètent avec des variantes des formules consacrées, mais d'un atelier d'investigation où la recherche est poussée dans tous les sens, où chaque travailleur est indépendant tout en restant cependant solidaire de l'ensemble. Si en effet le travail est aussi divisé que possible, tous les travailleurs ont cependant un but commun, qui est de fournir des matériaux à une science objective. L'*Année Sociologique* a pris la forme d'un répertoire

1. Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 6e année, n° 5, mai 1906, p. 174-175.

2. L'*Année Sociologique*, publiée sous la direction de Emile Durkheim, 1 vol. in-8 de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, Alcan, 1896 et suiv. 11 vol. ont paru jusqu'ici.

toire principalement bibliographique, puisque les mémoires originaux y tiennent beaucoup moins de place que les analyses et les comptes rendus : en effet les sociologues spécialisés n'étant pas assez nombreux encore, la sociologie a dû glaner ses matériaux un peu partout chez des spécialistes ne faisant pas partie de l'École. Mais sous cette forme même bibliographique, elle a été très utile à cause du caractère résolument systématique de cette bibliographie. C'est grâce à ce caractère que l'*Année*, au lieu de retenir des livres analysés tout leur contenu et de s'asservir à leur plan, ne leur prend que ce qui lui paraît susceptible d'élaboration sociologique. Ainsi elle a permis à l'esprit sociologique de s'affirmer depuis quinze ans, d'une façon permanente, à propos des recherches les plus diverses, et, en s'affirmant, de s'enrichir et de se préciser. « Ce n'est pas faire une œuvre inutile, écrit M. Durkheim, que de procéder périodiquement à un inventaire de toutes ces ressources en indiquant au moins sommairement quel profit peut en retirer la sociologie. En dehors même des vues et des recherches qu'elles peuvent suggérer, ces analyses méthodiques d'ouvrages spéciaux, mais qui se complètent les uns les autres, ne sont-elles pas de nature à donner de ce qu'est la réalité collective une notion plus juste que les généralités ordinaires aux traités de philosophie sociale [1] ? »

C'est à un tel inventaire méthodique et critique qu'il a été procédé chaque année sous la direction de M. Durkheim pour la sociologie morale et juridique, de MM. Hubert et Mauss pour la sociologie religieuse, de M. Simiand pour la sociologie économique. Grâce à cette direction et à la collaboration d'un groupe de travailleurs, l'*Année* est devenue un cadre sans cesse plus précis et mieux ordonné où sont venus se situer et se classer un grand nombre de faits qui sans cela eussent risqué de se perdre ou de ne point offrir toute leur signification, faute d'être rapprochés de faits analogues. Ainsi sont devenues possibles les expériences et les comparaisons dont nous avons parlé. Elles sont même devenues plus systématiques encore depuis que l'*Année Sociologique* ne paraît plus que tous les trois ans, car la période embrassée étant plus étendue, elle permet des classifications et des comparaisons

1. *Année Sociologique*, I, Préf., p. II.

impossibles auparavant. Il suffit pour s'en rendre compte de comparer la table des matières du premier volume avec celle du dernier dont voici l'économie :

I. Sociologie générale. — II. Sociologie religieuse : 1° Système religieux des sociétés inférieures (totémiques, totémiques évolués, tribaux); systèmes religieux nationaux, systèmes religieux universalistes; 2° Magie et Rituel; 3° Représentations religieuses. — III. Sociologie morale et juridique : 1° Droit et morale en général; 2° systèmes juridiques et moraux (des sociétés totémiques, totémiques évoluées, tribales, nationales); 3° Organisation domestique et matrimoniale; 4° Organisation politique; 5° Droit de propriété; 6° Droit contractuel et commercial; 7° Droit pénal et responsabilité; 8° Procédure. — IV. Sociologie criminelle et statistique morale (étude des règles juridiques et morales considérées dans leur fonctionnement et non plus dans leur genèse : nuptialité, criminalité, suicide). — V. Sociologie économique. — VI. Morphologie sociale. — VII. Étude sociologique du langage, de l'art et de la technologie.

Ces diverses rubriques nous font apercevoir quelles sont les principales branches de la sociologie et nous font comprendre que nous ne sommes pas en présence d'une science simple et abstraite : « Dès aujourd'hui, écrit M. Durkheim, il est impossible à un sociologue de posséder l'encyclopédie de sa science. Mais il faut que chaque savant s'attache à un ordre spécial de problèmes, s'il ne veut pas se contenter de vues très générales et vagues qui pouvaient avoir leur utilité tant que la sociologie s'essayait seulement à explorer son domaine et à prendre conscience d'elle-même, mais auxquelles elle ne doit plus s'attarder désormais [1]. »

M. Durkheim, le fondateur de cette science nouvelle, a lui-même mis en pratique le conseil que nous venons de citer. Il ne s'est pas contenté d'exposer les principes que nous avons résumés, il s'est consacré à l'étude spéciale du droit familial et matrimonial, du droit criminel, des faits moraux, religieux et logiques. Résumons brièvement ses travaux.

1° Parmi tous les phénomènes qui s'offrent à l'attention du sociologue, ce sont les institutions juridiques qui présentent le

1. *Sociologie et Sciences sociales*, in *De la Méthode dans les Sciences*, p. 325.

plus immédiatement et le plus évidemment un caractère social. C'est donc à leur étude qu'il était naturel que M. Durkheim s'attaquât tout d'abord. Aussi tous ses premiers travaux sont-il dominés par cette idée que la vie sociale est essentiellement une vie juridique. C'est grâce à la connaissance du droit que se constitue la science sociale, et en même temps la science de la morale, car les idées morales sont l'âme même du droit. Voici à ce point de vue un passage bien caractéristique de la *Division du Travail* : « La vie sociale partout où elle existe d'une manière durable tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser et le droit n'est autre chose que cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis. La vie générale de la société ne peut s'étendre sur un point sans que la vie juridique s'y étende en même temps et dans le même rapport. Nous pouvons donc être certains de trouver reflétées dans le droit toutes les variétés essentielles de la solidarité sociale [1]. » D'autre part, la morale elle-même s'y reflète si la réalité de ses obligations se manifeste toujours sous la forme de sanctions organisées ou diffuses. Aussi le savant peut-il saisir à la fois la vie sociale et la vie morale par l'étude facilement objective du droit qui en est le symbole nécessaire.

Tel est le point de vue auquel se place notre auteur dans sa thèse sur la *Division du Travail social* [2]. Le progrès de la civilisation détruit la primitive uniformité des groupements sociaux et impose aux individus une spécialisation de jour en jour plus accusée. Or, cette évolution se traduit juridiquement : le droit pénal, garant de l'ancienne « solidarité par similitudes », le cède peu à peu en importance au droit civil qui, grâce à des sanctions non plus pénales mais restitutives, assure la « solidarité organique » des individus spécialisés. D'où il suit que le lien social change de nature; à un type social où les individus sont rattachés directement à la société et où la personnalité reste noyée dans la communauté de tous les sentiments, succède un type social où les individus sont rattachés entre eux et où leur personnalité se développe en se différenciant. Ainsi à travers les transformations du droit, nous saisissons celles de la vie sociale. Mais nous saisissons celles aussi de la vie morale. L'analyse des faits nous montre que toute

1. *Division*, p. 29. Voir aussi *Ibid.*, liv. III, chap. I.
2. *De la Division du travail social*, 2e édition, 1902. Paris, F. Alcan, XLIV-416 p. in-8.

force qui engendre la cohésion et la solidarité dans la société est une force morale. Or, la division du travail est une force de ce genre : c'est une source nouvelle de solidarité, et cela non pas seulement au sens économique du mot, parce qu'elle augmente le rendement et fait de chaque individu un échangiste, mais au sens moral, parce qu'elle « crée entre les hommes tout un système de droits et de devoirs qui les lient les uns aux autres d'une manière durable ».

Non moins que les relations générales de solidarité entre les individus d'une société, celles plus particulières entre les membres d'un groupe plus restreint viennent s'inscrire dans le droit. Aussi, toujours du même point de vue, M. Durkheim a-t-il pu étudier dans le droit domestique les devoirs de solidarité familiale et matrimoniale. Ces devoirs, tels que nous les pratiquons encore aujourd'hui, ne s'éclairent que si l'on suit l'histoire de l'institution domestique depuis ses origines, si l'on voit sous quelles influences le droit primitif distingue radicalement les relations de famille des relations de mariage, organise la parenté, le pouvoir paternel, le régime matrimonial. C'est à des recherches de ce genre que M. Durkheim se livre depuis de longues années. Il en a consigné quelques résultats sur des points particuliers dans deux études très importantes insérées dans l'*Année Sociologique*[1]. On en trouve aussi l'écho dans de très nombreux comptes rendus du même recueil. Enfin elles ont fait la matière de plusieurs cours inédits sur l'histoire de la famille et la morale domestique. La leçon d'ouverture de l'un de ces cours a été publiée dans les *Annales de la Faculté de Bordeaux*[2].

Mais cette connaissance historique de la genèse des règles morales n'épuise pas toutes les questions qu'elles soulèvent. Il y a lieu d'examiner encore la manière dont, une fois constituées, elles sont respectées, et quelles causes accroissent ou diminuent le respect qu'on leur porte. C'est l'objet du *Suicide*[3] : ce livre montre que l'état d'affaiblissement moral qui nous fait renoncer à la vie est le résultat de causes générales, inhérentes au milieu social

1. Cf. Durkheim : La Prohibition de l'Inceste et ses origines dans *Année Sociologique*, I, p. 1-70 ; Durkheim : Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes dans *Année Sociologique*, VIII, p. 118-147.

2. Durkheim : Introd. à la Sociologie de la Famille dans *Annales de la Faculté de Bordeaux*, *loc. cit.*

3. *Le Suicide : Etude de Sociologie*, Paris, F. Alcan, xii-462 p. in-8.

lui-même et non pas seulement de circonstances particulières ou de dispositions psychologiques propres à tels individus déterminés.

2° Nous venons de voir M. Durkheim atteindre, dans les études précédentes, à travers l'organisation juridique, la vie sociale et en même temps la vie morale. La vie morale est donc elle aussi objet de science, et la science des phénomènes moraux une branche de la sociologie au même titre que celle des phénomènes juridiques. C'est ce point de vue qu'a développé notre auteur dans une communication à la *Société Française de Philosophie* [1], qui, malgré son caractère de résumé, a toute l'importance d'un livre. Ce court rapport est en effet l'exposé, sans preuves et sous forme condensée, nous ne dirons pas de la morale sociologique, — car cette expression est tout à fait impropre et il n'y a pas plus de morale sociologique que de morale de la science, — mais des caractères que le sociologue, dans son analyse historique, reconnaît appartenir à la science de la morale, et au fait moral qui en est la matière. Ces caractères se résument d'un mot en disant que la science de la morale est une science sociale, qu'elle relève de la sociologie. Après l'étude que nous avons faite de l'objet et de la méthode de la sociologie nous savons ce qu'il faut entendre par là. Reste à montrer pourquoi la science de la morale est bien une science sociale. Il est inutile d'appuyer sur l'intérêt de cette démonstration. Nous avons indiqué dès le début de cet exposé l'importance attribuée par notre auteur aux problèmes pratiques : nous l'avons entendu déclarer que la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle n'était pas susceptible d'aboutir à des conclusions intéressant notre conduite. En fait son livre sur *le Suicide* proclame la nécessité actuelle d'organiser et de réglementer notre activité sous toutes ses formes; la seconde édition de la *Division du Travail* est précédée d'une importante préface sur les groupements professionnels, et l'utilité de la vie et de la morale corporative s'affirmait déjà en maint passage du même livre, dans sa première édition [2]. Il est donc clair

1. Cf. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. La Détermination du Fait moral (6e année, n° 5, avril 1906, p. 113 à 168); Discussion (Ibid.), mai 1906, p. 169 à 212. Voir aussi Ibid. : La morale positive, examen de quelques difficultés (mai 1908, p. 160 à 216); L'efficacité des doctrines morales (juillet 1909, p. 195 à 234). Cf. *Année Sociologique*, X, 352 à 369.

2. Cf. *Division*, p. 166-167; p. 197; Préf. de la 2e édit. Voir aussi *Suicide*, p. 413-451.

que si l'étude sociologique de la morale est susceptible de remédier à l'incertitude dont souffre notre morale actuelle, à la suite de causes diverses au nombre desquelles il faut compter l'affaiblissement des croyances religieuses, il est clair que cette étude deviendra privilégiée pour notre auteur. Et nous savons en effet qu'il a consacré une grande part de ses efforts à l'enseignement de la morale.

Tel est l'intérêt de la question ainsi posée : l'étude sociologique de la morale est-elle possible, la science de la morale est-elle une science sociale? Or, même si l'on admet que la notion de ce qui est moral nous est donnée *à priori*, il nous faut pour la reconnaître en nous et parmi toutes les autres un critère certain. D'où la question de savoir si nous qualifierons de moral le fait qui est jugé tel par ma conscience à moi, ou par la conscience commune. Définirons-nous la morale en nous observant nous-mêmes ou en l'observant hors de nous, dans la société? Mais chacun de nous voit les règles morales sous un jour particulier. « La diversité même des consciences individuelles, écrit M. Durkheim, montre qu'il est impossible de regarder de ce côté lorsqu'on veut déterminer ce qu'est la morale. Rechercher quelles conditions déterminent ces variations individuelles de la morale serait sans doute l'objet d'études psychologiques intéressantes, mais ne saurait servir au but que nous poursuivons ici [1]. » De plus, si c'était de la conscience individuelle qu'il fallait partir, alors l'opinion morale publique, qui en tout état de cause existe, ne serait autre chose qu'une moyenne arithmétique entre les opinions individuelles. Or, nous avons déjà eu plus haut l'occasion de montrer comment la conscience collective est supérieure à la conscience moyenne. C'est dans la conscience collective que s'élabore l'idéal; les grands mouvements idéalistes et révolutionnaires se réalisent dans un élan qui déborde infiniment l'effort individuel, puis ils s'inscrivent, toujours en dehors des individus [2], dans les choses, dans le temps, dans le langage. C'est ainsi qu'on les reconnaît dans les emblèmes, dans les monuments, dans la célébration d'anniversaires, dans la formule des grands partis, etc.

Si l'idéal moral se développe de la sorte, l'individualisme radical

1. *Bulletin de la Société de Philosophie*, *loc. cit.*, 1906, p. 118.
2. Cf. *Suicide*, p. 354-357.

n'est pas le vrai : l'individu est plutôt un reflet qu'une source, la vie morale, à sa source, est sociale. Mais cette proposition une fois admise, la science des faits moraux s'éclaire d'un jour nouveau. Ces faits en effet présentent à l'analyse deux caractères distinctifs : ils expriment un bien et ils expriment un devoir; ils énoncent des règles qui nous apparaissent à la fois comme obligatoires et comme désirables. Or, ces deux caractères s'expliquent puisqu'ils se retrouvent dans la vie sociale, source de la vie morale : nous avons déjà dit comment la conscience collective, plus riche que les individus, représente pour eux un modèle qui les attire, et, supérieure à eux, une autorité qui les oblige. « En même temps que les deux caractères du fait moral deviennent intelligibles, en même temps qu'on aperçoit ce qu'ils expriment, on voit ce qui fait leur unité. Ils ne sont que deux aspects d'une seule et même réalité qui est la réalité collective [1] ». Voilà comment la morale rentre dans la sociologie et comment les faits moraux considérés comme des faits sociaux sont expliqués par des facteurs sociaux. Une telle explication, dont nous venons de voir la possibilité, s'impose-t-elle? C'est ce que la dialectique ne saurait prouver. Pour le savoir il faut étudier historiquement les morales présentes et passées et leurs caractères. Ici nous ne pouvons évidemment que nous borner à rapporter l'opinion de notre auteur, qui se livre à cette étude : « Tout ce que je puis affirmer, déclare-t-il, c'est que jusqu'à présent je n'ai pas encore, au cours de mes recherches, rencontré une seule règle morale qui ne soit le produit de facteurs sociaux déterminés. Au reste le fait établi aujourd'hui d'une manière incontestée que tous les systèmes de morale effectivement pratiqués par les peuples sont fonction de l'organisation sociale de ces peuples, qu'ils tiennent à leur structure et varient comme elle, n'est-il pas par lui-même suffisamment démonstratif?... La morale individuelle, quoi qu'on en ait dit parfois, n'échappe pas à cette loi. Elle est même au plus haut point sociale. Car ce qu'elle nous prescrit de réaliser c'est le type idéal de l'homme tel que le conçoit la société considérée. Or, un idéal, chaque société le conçoit à son image [2] .»

3° La morale semble donc l'étude de prédilection du sociologue. Pourquoi M. Durkheim se consacre-t-il parallèlement à celle des

1. *Bulletin de la Société de Philosophie, loc. cit.*, p. 133.
2. *Bulletin*, *loc. cit.*, p. 133.

phénomènes religieux, et spécialement des phénomènes religieux primitifs? C'est qu'entre ces deux études le rapport est étroit. Les choses morales ont toujours été considérées par les hommes comme représentant des valeurs incommensurables, comme empreintes d'un caractère sacré qui les rapproche des choses religieuses. Les unes et les autres inspirent à la fois respect et amour. La morale définit la notion d'idéal par les mêmes caractères que la religion celle de sacré. Et cette parenté s'explique par le caractère social[1] que présentent en commun phénomènes moraux et phénomènes religieux et qui les fait relever au même titre de la sociologie. « Si je compare la notion du sacré à celle du moral, écrit M. Durkheim, ce n'est pas seulement pour faire un rapprochement intéressant. C'est qu'il est bien difficile de comprendre la vie morale, si on ne la rapproche pas de la vie religieuse[2]. » Pendant des siècles en effet la vie religieuse et la vie morale ont été confondues. Chez tous les peuples la vie morale s'est organisée au sein même de la religion. On ne peut donc saisir l'origine ni la nature des idées morales si on n'étudie les conceptions religieuses qui leur ont donné naissance et qui ont passé en elles. Les phénomènes religieux primitifs sont la forme éminente et comme le prototype de tous les phénomènes sociaux, tant juridiques que moraux ou logiques. Nous savons déjà que leur importance exceptionnelle a de plus en plus frappé M. Durkheim au cours de ses travaux sur les peuples primitifs. L'étude de l'organisation sociale des sociétés australiennes les moins civilisées lui a révélé le caractère essentiellement religieux de cette organisation et les traits de ce système religieux primitif qu'on appelle totémisme. D'où une série de recherches[3] dont on trouve l'écho dans quelques mémoires et dans un grand nombre de comptes rendus de l'*Année Sociologique* et qui vont aboutir à la publication du livre auquel nous avons déjà fait allusion. C'est dans le totémisme qu'on retrouve le système religieux le plus élémentaire qu'il soit donné d'atteindre par l'observation. Le totem

1. Cf. Durkheim : De la Définition des Phénomènes religieux dans *Année Sociologique*, II, p. 1-28.
2. Cf. *Bulletin de la Société de Philosophie*, *loc. cit.*, p. 125 et 180 à 186.
3. Cf. Durkheim : Sur le totémisme dans *Année Sociologique*, V, p. 82-121. Voir aussi : L'organisation matrimoniale des sociétés australiennes dans *Année Sociologique*, VIII, déjà cité, et la Prohibition de l'Inceste dans *Année Sociologique*, I, déjà cité.

qui lui donne son nom est généralement un animal ou un végétal dont le clan est censé descendre, à la nature duquel ses membres croient participer et qui leur sert d'emblème et de nom collectif. Mais le totémisme n'a rien pour cela d'une zoolâtrie. Le principe religieux qu'il contient n'est pas l'animal totémique lui-même. Cet animal, en effet, ou plutôt cette espèce animale, — car c'est d'espèce qu'il s'agit, — n'est pas seule sacrée. Le sont encore d'autres choses ayant elles-mêmes des qualités que cette espèce possède (comme la blancheur ou l'éclat si le totem est un oiseau blanc), certaines parties du corps humain, comme le sang, les ongles, les cheveux, les âmes des hommes, etc. Le vrai principe religieux dans ces sociétés c'est donc ce qui rend ainsi sacré et sépare du profane : c'est cette force impersonnelle diffuse dans l'âme, dans le sang et dans une foule d'autres choses, mais éminemment concentrée dans l'animal totémique qui la représente. L'animal en effet n'a aucune vertu par lui-même : il ne sert que de symbole, d'emblème à cette force impersonnelle qui n'est autre chose que la force sociale hypostasiée. Voilà comment le totem est à la fois l'emblème religieux et le drapeau du groupe et comment on assiste chez les peuples primitifs à une apothéose mystique de la société. « La religion, conclut M. Durkheim, est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein de groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, entretenir ou refaire certains états mentaux de ces groupes [1]. »

4° Ainsi les phénomènes religieux primitifs apparaissent comme essentiellement sociaux. Ils sont même les phénomènes sociaux par excellence. Aussi avons-nous vu combien leur connaissance était indispensable à celle des phénomènes juridiques et moraux. Mais il est encore toute une autre catégorie de phénomènes que M. Durkheim a entrepris d'expliquer socialement par leur intermédiaire, ce sont les fonctions mêmes de notre pensée logique, car, déclare-t-il, « si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux, elles doivent être elles-mêmes des choses sociales, des produits de la

1. *Revue de Métaphysique et de Morale, loc. cit.*, 1909, p. 743.

pensée collective[1] ». Déjà, dans une étude de l'*Année Sociologique*, MM. Durkheim et Mauss avaient mis en lumière l'origine sociale de nos classifications logiques[2]. Depuis, M. Hubert s'est inspiré de la même idée pour expliquer la notion de temps[3]. Enfin dans un récent article de la *Revue de Métaphysique*[4], détaché de son livre prochain, M. Durkheim élargit le problème et esquissa toute une théorie sociologique de la connaissance où l'on voit les catégories qui dominent notre pensée, et tous les concepts sous lesquels nous ordonnons nos sensations, dérivés d'une origine sociale. Cette hypothèse permet de poser le problème de la connaissance dans des termes nouveaux et d'échapper aux difficultés du rationalisme et de l'empirisme. L'empirisme est impuissant à rendre compte des caractères d'universalité, d'impersonnalité et de nécessité qu'offrent les catégories. Le rationalisme, pour les sauver, les place en dehors de la nature et de la science, si bien qu'on ne voit pas comment la raison impersonnelle organise l'expérience et se réalise dans les individus. La théorie sociologique au contraire explique très bien la dualité du concept et de la sensation qu'elle dérive de la dualité fondamentale de l'individuel et du social : « Il y a entre ces deux espèces de représentations toute la distance qui sépare l'individuel du social, et on ne peut pas plus dériver les secondes des premières qu'on ne peut déduire la société de l'individu, le tout de la partie, le complexe du simple. La société est une réalité *sui generis*. Elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc nécessairement un tout autre contenu que les représentations purement individuelles, et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes[5]. » Dès lors l'homme étant double et contenant à la fois un être individuel et un être social, il est naturel que nous trouvions en lui le pouvoir de dépasser par la raison la connais-

1. *Revue de Métaphysique*, *loc. cit.*, 1909, 743.
2. Durkheim et Mauss : De quelques formes primitives de classification : contribution à l'étude des représentations collectives dans *Année Sociologique*. VI, 1-72. Voir aussi *Division du Travail*, p. 339-342.
3. Hubert : *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et dans la magie*, *ap. Mélanges d'histoire des Religions*, par Hubert et Mauss, Paris. Alcan, 1909, 189-229.
4. *Revue de Métaphysique*, 1909, p. 733-758, article déjà cité.
5. Cf. *Revue de Métaphysique*, 1909, *loc. cit.*, p. 750.

sance empirique. Quand il pense, comme lorsqu'il agit moralement, l'individu se dépasse lui-même pour s'insérer dans le monde des concepts ou dans celui de l'idéal. Et de même que l'individu est, avons-nous dit, l'agent nécessaire de la Société qui le métamorphose ainsi l'expérience purement sensible est celui des concepts collectifs. De la sorte il n'y a plus solution de continuité d'un terme à l'autre. Les deux termes du dualisme que nous constatons ne s'opposent pas pour se nier ou se détruire mais pour collaborer.

Conclusion.

De cette sociologie de M. Durkheim que nous venons d'exposer aussi fidèlement que possible, quelle impression d'ensemble se dégage? Partis de la société considérée comme une réalité distincte des individus et dont les institutions juridiques, morales et religieuses s'expliquent par des causes sociales irréductibles à celles que découvre la psychologie individuelle, nous voici revenus en définitive à l'individu, à l'homme; partis de problèmes historiques agités par une science positive, voici que nous aboutissons au problème central de toute philosophie, à la théorie de la connaissance. N'est-ce donc pas à juste titre qu'au début de cette étude nous présentions la sociologie comme une science de l'homme, et comme la base d'une spéculation philosophique au sens traditionnel de ce mot?

Toutes les études dont nous avons résumé la méthode et l'esprit, pour se constituer en dehors de notre for intérieur psychologique et loin de nous dans l'espace et dans le temps, n'en convergent pas moins vers un même but qui est d'expliquer l'individu civilisé que nous sommes, avec son droit, sa morale, sa religion, sa logique. « A la vérité, écrit M. Durkheim, l'homme est pour nous moins un point de départ qu'un point d'arrivée. Nous ne commençons pas par postuler une certaine conception de la nature humaine pour en déduire une sociologie... Mais si pour cette raison il (le sociologue) paraît au début de ses démarches s'éloigner de l'homme, c'est avec l'intention d'y revenir et pour arriver à le mieux comprendre. Car dans la mesure où l'homme est un produit de la société, c'est par elle qu'il s'explique. Bien loin donc que la sociologie ainsi entendue soit étrangère à la psychologie, elle aboutit elle-même à une

psychologie, mais beaucoup plus concrète et complexe que celle que font les purs psychologues. Finalement l'histoire n'est pour nous qu'un moyen d'analyser la nature humaine[1]. » Ces prétentions de la sociologie à être une science de l'individu sont si justifiées qu'il serait facile de présenter son dessein en partant de l'analyse de la conscience individuelle, au lieu de partir, comme nous l'avons fait pour nous conformer à son processus méthodique, de l'analyse de la conscience collective. Sans doute ce processus comporte une marche de la périphérie au centre, du tout à la partie. Mais le sociologue ayant toujours les yeux fixés sur le centre, sur l'homme qui est son but, nous pouvons poser tout d'abord ce but et retrouver néanmoins tout ce que nous avons établi en suivant la marche inverse. De ce point de vue nous dirons à peu près ceci : L'analyse de la conscience individuelle révèle que les idées et les sentiments qui en forment le contenu restent inexplicables par la seule introspection de cette conscience. Ces idées et ces sentiments sont donc le produit de facteurs qui ne se trouvent pas dans cette conscience. Ils dépendent d'une réalité plus vaste et plus riche qu'elle, à laquelle la conscience individuelle participe, mais qu'elle ne crée pas, car d'elle il ne saurait sortir plus qu'elle-même. D'où la nécessité de découvrir et de déterminer cette réalité plus riche, et par conséquent, pour connaître notre conscience, de commencer par en sortir. Or, la sociologie, lorsqu'elle étudie la conscience collective, ne fait que se conformer à cette nécessité.

Mais s'il est vrai que la prétention sociologique d'éclairer l'homme par la connaissance de l'ensemble complexe dont il dépend fonde une psychologie, il n'est pas moins exact qu'elle mène à une philosophie. Elle implique que l'homme est une expression synthéthique et condensée de l'ensemble social dont il dépend, qu'il est la manifestation même de l'unité de cet ensemble. Telle serait en effet, à la lettre, la situation du véritable homme de génie : toute la richesse présente et accumulée de la conscience collective viendrait se condenser, sous forme de perception actuelle, dans sa propre conscience. La psychologie de cet homme de génie, microcosme parfait, serait donc une vraie philosophie. Or à défaut de

1. Cf. *Revue de Métaphysique*, 1909, *loc. cit.*, p. 755.

cet objet si adéquat à la pensée philosophique, la sociologie, avec l'étude de la réalité dont il ne serait que le raccourci, fournit à la philosophie une matière aussi appropriée. Si la nature humaine n'est pas donnée *a priori* avec des caractères immuables, si les catégories de la pensée humaine ne le sont pas davantage, le rationalisme kantien n'est qu'une idéologie sur laquelle la réflexion philosophique ne peut s'appuyer et qu'elle doit remplacer par la connaissance de la conscience collective que reflète et au sein de laquelle s'est formée notre mentalité. Les éléments de notre nature, les principes directeurs de notre connaissance, il faut les voir se construire, et ne pas se contenter de les « déduire » avant de les intégrer dans un système philosophique. Il faut donc, avant de philosopher, faire appel aux études que nous avons décrites.

Tel nous paraît être le sens de la sociologie de M. Durkheim : science positive et définie autant que nulle autre science spéciale, science aussi rigoureuse, dans sa méthode, que l'histoire à laquelle elle doit tant, mais aussi science psychologique et philosophique à son terme, s'il est vrai qu'on puisse dire avec son fondateur : « La réflexion sociologique est appelée à se prolonger d'elle-même et par son progrès naturel sous la forme de réflexion philosophique [1] ». Que rien ne soit en effet plus vrai, c'est ce que nous avons essayé de démontrer. Qui peut dès lors soutenir de bonne foi que la *Nouvelle Sorbonne* ait tué l'esprit philosophique?

G. DAVY.

1. Cf. *Revue de Métaphysique*, 1909, *loc. cit.*, p. 758.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Charles Dunan. — Les deux idéalismes. Paris, Félix Alcan, 1911. Un vol. in-16 (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*), 203 p.

Je dois à l'amitié de M. Dunan l'honneur de présenter aux lecteurs de la Revue ce petit livre, l'un des ouvrages les plus propres à faire penser qui aient paru depuis longtemps. En me proposant d'être ici le parrain de son nouveau-né, l'auteur savait cependant que nous avons, sur des points essentiels, des manières de voir très différentes. Il a prévu mes scrupules. Il n'a rien négligé pour les lever. Je parlerai donc de son œuvre « sans ménagements », comme il me l'a demandé, ce qui ne veut pas dire que j'en méconnaisse, car il s'en faut bien, et l'intérêt, et, à beaucoup d'égards, le rare mérite.

Et d'abord ce livre ne peut manquer d'exciter la curiosité et, sans doute, les discussions des savants autant que des philosophes et des historiens de la philosophie. Il ne tend à rien moins, en effet, qu'à restaurer la vraie méthode de la métaphysique, dont nous devons trouver ici la définition et les limites. Il est le résultat des préoccupations que donne à un esprit pénétrant et très informé le désarroi dans lequel est tombée la philosophie contemporaine. M. Dunan attribue cette décadence à la réaction qui s'est produite depuis Descartes contre l'antique façon de penser dont Platon et Aristote sont les plus illustres représentants. Et peut-être l'objet de son livre aurait-il été mieux compris à première vue, s'il lui avait donné pour titre ou sous-titre : « La faillite de la philosophie moderne ». Mais, bien que l'histoire y tienne une grande place, c'est, avant tout, un ouvrage dogmatique. L'auteur nous y découvre l'idée qu'il se fait de la métaphysique et comment, à son gré, elle se distingue de la science. Ses vives critiques de Descartes, de Spinoza, de Leibniz et de Kant, comme l'interprétation qu'il nous avait présentée auparavant de la métaphysique péripatéticienne, lui fournissent, à chaque pas, l'occasion de mieux nous faire comprendre sa propre doctrine. Quelle est donc cette doctrine, dont le principal mérite, comme le plus grand tort, à mes yeux, est de s'approcher souvent, sans y aboutir jamais, de ce qu'il faut, il me semble, tenir pour vrai?

La métaphysique, d'après M. Dunan à qui je cède ici la parole, est la connaissance de l'*être* des choses : la science, celle des *raisons* des choses. Ce sont, pour lui, deux disciplines complémentaires l'une de l'autre, qui répondent à la double fonction de l'esprit : affirmer et expliquer, et dont les méthodes sont différentes.

Pour étudier d'abord la méthode de la métaphysique, il faut savoir que l'ordre des choses se présente tantôt comme *existence*, tantôt comme *vérité*, tantôt comme *valeur*. En d'autres termes, il y a trois sortes de jugements. Quel est le fondement du jugement d'existence? Il n'est pas dans la sensation pure et brute. Descartes, il faut au moins lui rendre cette justice, a montré une fois pour toutes que, réduits à la sensation, nous serions incapables de distinguer le rêve de la réalité. L'affirmation d'une existence quelconque, celle de cette table ou de ce livre, suppose donc en nous une faculté de connaître supérieure à la sensation et un principe qui lui est propre. Ce principe, « c'est que tout ce qui est n'a d'être qu'en vertu de son union avec la nature universelle. Tout est dans tout... Rompez la connexion d'un objet quelconque avec le tout, ou, ce qui revient au même, faites de cet objet un monde autonome, nécessairement fini, il devient pour la pensée une abstraction, un rêve » (p. 2-3). On ne pourrait ni mesurer cet objet, ni savoir s'il est en mouvement ou en repos. Et il en serait de même d'un nombre fini d'objets, ou d'astres, si l'on veut, formant un tout fini. « Au contraire, si l'on suppose le monde infini, n'importe quel astre ou quel système d'astres que l'on voudra considérer aura une grandeur et pourra prendre un mouvement assignable par rapport au reste » (p. 3). Il faut donc conclure que, dans l'ordre des choses sensibles, « rien ne peut être représenté comme réel, à moins d'apparaître comme partie intégrante d'un univers infini » (*id.*). De la même manière, le lieu d'un corps n'est déterminable que par rapport à l'univers des corps tout entier, c'est-à-dire, ici, par rapport à l'espace total dans son unité et son infinité. De la même manière encore, de ce que tout événement appartient au temps et se produit nécessairement à certaine époque, cette époque n'est pas déterminée par le fait que nous la rapportons à certain événement pris comme origine de notre ère, « à moins que, du même coup, par un acte de notre pensée, nous la rattachions au temps total, un et infini » (p. 4).

Mais pouvons-nous donc nous représenter ce temps, cet espace et, d'une manière générale, cette totalité des choses, cet univers infini? En aucune manière. Ce sont de pures idées, dont l'essence veut qu'elles soient existantes en même temps qu'intelligibles. Or le temps et l'espace ne sont que les formes *a priori* des phénomènes, et l'étendue, la durée sont, en elles-mêmes, abstraites et vides. Ce qui rend les phénomènes concrets et réels, c'est la qualité sensible. Le mécanisme ne peut donner raison des qualités. Leur principe n'est dans aucun mouvement, dans aucune combinaison de mouvements qui ne s'achève jamais, à moins que l'on ne voie dans le mouvement, et déjà dans la

qualité, comme nous l'avons vue dans l'étendue et la durée, une expression de l'infini. Et, en fait, les qualités sensibles, couleur, température, résistance, etc., « ne sont pas autre chose que des formes que prend au regard de notre sensibilité l'univers total, en lui-même pur intelligible, mais intelligible pour nous, et du reste en soi, seulement en tant qu'il prend corps dans le sensible » (p. 10). Et rien n'est plus facile que de voir en chacune d'elles, dans celle du blanc, par exemple, « l'expression de quelque chose d'idéal et d'irreprésentable comme l'espace, sous-jacent à la représentation de cette couleur comme l'espace l'est à la perception de l'étendue » (*id.*). La qualité sensible, en elle-même, est donc transcendante par ce qu'elle exprime. Le pouvoir d'exprimer est ce qui la constitue essentiellement. Elle est donc métaphysique par le fond même de son être. Par là, peut-on ajouter, se ramène à l'unité la multiplicité de nos impressions sensibles qui va à l'infini parce qu'il est nécessaire que la matière soit multiple. Si, en effet, elle ne l'était pas, l'univers se réduirait à un phénomène unique, et un phénomène unique ne peut exister.

En résumé, la qualité d'être n'appartient qu'à ce que notre esprit conçoit comme nécessaire et éternel. Rien n'est dans la nature que par « participation » aux Idées. Le principe de ce qui existe c'est ce qui se pense et n'existe pas. La garantie de toute réalité, se trouve, pour dire enfin le mot qui a, dans cette doctrine, le plus d'importance, dans l'*Absolu*, qui est le fond de tout.

« Mais le temps et l'espace, avec les qualités sensibles dont ils sont inséparables, ne sont pour la nature qu'une première assise, au-dessus de laquelle s'élève une superstructure. En s'élevant ainsi l'être des choses cesse d'être existence pour devenir vérité, en même temps que la sensation fait place à la pensée proprement dite » (p. 11). A la base de toutes les choses sont le temps, l'espace et les qualités sensibles; car si toute existence se prolonge en vérité à mesure que les faits « perdant le contact immédiat avec le temps et l'espace », se font moins individuels et moins aisément représentables à l'imagination, toute vérité, en retour, se traduit en existence. C'est ainsi que les jugements d'existence et de vérité, irréductibles l'un à l'autre, se rapprochent au point de se confondre. « L'existence c'est l'être de ce qui se sent, la vérité c'est l'être de ce qui se pense ». Mais rien ne se sent sans se penser, et rien ne se pense sans se sentir. Nous avons vu comment se constitue le jugement d'existence. Celui de vérité se constitue de la même manière. Comme la nature, la vérité est une : « Affirmer quelque-chose comme vrai, c'est donc nécessairement le voir intellectuellement dans l'Absolu » (p. 12). Il y a, au premier abord, une certaine analogie entre cette théorie et celle de la *Vision en Dieu* de Malebranche. Mais de quel Absolu est-il ici question? Ce n'est plus l'Absolu comme nature. C'est l'Absolu comme vérité. Il ne s'agit plus de nos perceptions qui n'ont d'autre lien que l'unité de l'espace où elles sont toutes contenues; il s'agit de nos

conceptions qui se pénètrent et qui, par conséquent, se conditionnent, et, pour constituer une intelligence vraiment une, s'organisent en système. Cette organisation suit le développement de notre expérience, et celle-ci ne se développe que si le système de nos conceptions admet, car c'est lui qui juge, une idée nouvelle comme propre à le confirmer et à l'étendre : « Ce qui revient à dire que notre raison n'est pas autre chose que le tout organique de nos pensées, devenu par le fait de son organisation, unité et puissance d'action » (p. 14). Quelles que soient cependant la cohérence et l'unité de notre expérience, si nous disons que l'affirmation par nous d'une proposition comme vérité se rapporte toujours à la conception d'un absolu, ce ne sera certes pas à celle de l'Absolu d'une expérience intégrale, de l'Absolu suprême et définitif. Mais si dans notre connaissance il n'entre jamais la moindre parcelle de cet Absolu, l'Absolu s'y retrouve tout de même. « Nous n'atteindrons jamais l'Absolu, sans doute, mais c'est à lui quen ous marchons dans notre effort pour étendre notre expérience... C'est aussi à sa lumière que nous marchons, car on ne cherche point ce dont on n'a aucune idée, et c'est justement l'idée qu'on a qui dirige la recherche » (p. 17). Et puis n'est-ce pas, au lieu de la vérité *pour nous*, la vérité *en soi* que nous prétendons proclamer? Ne nous arrive-t-il pas d'affirmer absolument certaines propositions, et n'y aurait-il pas contradiction à affirmer ainsi ce qui ne serait que relatif?

Enfin, les jugements de valeur, employés surtout en morale, moins intéressants, par suite, pour le métaphysicien, sont aussi l'objet d'une étude plus sommaire. Mais, comme les jugements d'existence et les jugements de vérité, ils n'ont de fondement réel que dans l'Absolu, « qui fait l'être des choses et l'être de nos pensées, et qui, parce qu'il est principe d'être, est la fin suprême de nos pensées et de nos volontés » (p. 19).

Il importait, je crois, de donner la plus fidèle analyse, dût-elle paraître un peu longue, de ce premier chapitre. Il contient, en effet, la partie la plus originale du livre qui nous occupe et permet d'en saisir immédiatement l'esprit. La façon toute personnelle dont M. Dunan jugera, par la suite, la philosophie moderne et l'opposera à celle de Platon et d'Aristote, trouve déjà ici sa raison d'être, et l'on ne sait trop ce qu'il faut le plus admirer dans la conclusion de ces premières pages, ou de la confiance avec laquelle il affirme la nécessité de poursuivre l'Absolu, ou de la modestie de son dogmatisme. Il n'y a pas pour nous, dit-il, d'objet différent de la nature et *transcendant*. Nous n'avons qu'un objet de connaissance, le monde des phénomènes, et qu'un mode de connaissance, l'expérience. Mais le monde des phénomènes et l'expérience ont une étendue et une portée bien supérieures à celles que Kant leur a reconnues. « Comme tout se tient, il n'y a d'expérience vraie que l'expérience complète, c'est-à-dire l'expérience synthétique, englobant l'universalité des choses. » Il faut

donc nous mettre à la recherche de l'Absolu, et la métaphysique est l'effort de l'esprit pour le découvrir par les voies de la nature, tout en constituant, ou mieux afin de pouvoir constituer la connaissance expérimentale. Mais nous ne pouvons « nous flatter sérieusement de mettre jamais la main sur l'Absolu » (p. 20). Nous n'avons en aucune façon le pouvoir de dépouiller la pensée que nous en avons de ce qui la fait, en tant qu'elle est humaine, relative. Nous traduisons seulement en concepts de plus en plus clairs, larges et profonds, ce fond de la vérité naturelle, ce fond de la vie, en lui-même insaisissable. « Sans avoir jamais vu l'original, nous en traçons un portrait qu'on ne peut pas dire de plus en plus ressemblant, mais qui cependant est de plus en plus vrai : ce qui doit suffire à un dogmatisme raisonnable » (p. 21).

Dans tout ce qui suit, nous ne trouverons, relativement à la métaphysique, que des développements ou des applications de ce qui vient d'être dit, avec une infinité de détails présentés dans un style très varié, quelquefois familier et plein d'*humour*, très propre à faire une vive impression, avec quelques répétitions aussi : c'est par là que les meilleurs s'exposent à se contredire. On a vu un peu plus haut la définition que M. Dunan nous a donnée de la raison. Ce mot change de sens quand il s'oppose au mot entendement. Alors, en effet, « la Raison pose les choses soit comme existences, soit comme vérités, en les rattachant à l'Absolu dont elle a l'intuition transcendante..., l'Entendement ne voit plus les choses dans leur être, mais seulement dans les relations qu'elles ont entre elles » (p. 63). Et comment concilier cette intuition transcendante avec ce que nous trouvons partout ailleurs? Voici, par exemple, un passage assez formel : « Si notre expérience pouvait s'achever, nous n'aurions plus besoin de foi parce que nous aurions la parfaite intellection de toutes choses. En fait la foi est partout, parce que l'intuition de l'absolu, où tout a sa raison d'être n'est nulle part » (p. 32).

J'admets volontiers que ce ne sont là que des vétilles et je reviens au grand sujet qui nous occupe. « La conception de la méthode philosophique dont nous venons de tracer l'esquisse, dit M. Dunan, n'est pas nouvelle, car c'est celle qui domine les deux philosophies de Platon et d'Aristote » (p. 53). Après les tentatives que l'on sait de leurs prédécesseurs, ces deux philosophes, et le second surtout, ont donné la solution du problème philosophique fondamental, celui de l'un et du multiple. L'unité pure avait eu, avant eux, ses partisans, la multiplicité pure les siens; c'était le choc de la thèse et de l'antithèse. « Platon et Aristote viennent et font la synthèse en montrant qu'il n'y a rien d'un qui ne soit multiple, rien de multiple qui ne soit un » (p. 57), et M. Dunan ajoute : « c'est-à-dire que hors de la nature il n'existe rien d'intelligible, et qu'à tout ce qui est de la nature appartient l'intelligibilité... La synthèse ainsi opérée, les Grecs avaient donné à l'esprit humain, non pas *une* philosophie, mais la philosophie

même... Comment se fait-il que leurs successeurs aient dédaigné cette œuvre grandiose? » (*id.*). Le génie grec, après Aristote, était épuisé, et Aristote lui-même avait commis une grave erreur : au lieu de considérer les concepts comme mobiles, instables et tels qu'ils n'expriment « dans la pensée de chaque individu que la nécessité de faire la synthèse d'une expérience particulière et relative, » il avait considéré l'ordre hiérarchique dans lequel ils se présentent « comme l'ordre ontologique selon lequel les êtres de la nature ont été créés et qui les rend intelligibles » (p. 58). Il en est résulté que la métaphysique péripatéticienne, reposant sur des concepts absolus, devait nous donner la connaissance absolue et, par là même, rendre inutile la science au sens moderne du mot. En revanche, lorsque, deux mille ans plus tard, la reconnaissance de la vraie nature et des vraies conditions de la science résulte enfin des découvertes faites par Copernic, Galilée, Képler et Harvey, l'intellectualisme de Descartes, antithèse de celui d'Aristote — car c'est là, d'après M. Dunan, que se heurtent *les deux Idéalismes*, — aboutit fatalement, pour avoir substitué à la synthèse métaphysique d'Aristote une synthèse scientifique par le mécanisme universel, à la négation, en fait, de la métaphysique. « Il ne faudrait pas croire en effet qu'il y ait de la métaphysique chez Descartes. Une spéculation conduite selon les méthodes de la géométrie, et portant sur des idées « claires et distinctes », comme sont chez Descartes les idées de Dieu, de l'âme, de la liberté, idées qui ne tiennent en rien à l'expérience générale, ne ressemble ni de près ni de loin à la métaphysique » (p. 83).

Voilà le sommaire de toute la critique, très curieuse, injuste à beaucoup d'égards, que M. Dunan, de la page 85 à la page 176, va faire de Descartes, de Spinoza, pour qui il se montre un peu plus indulgent, de Leibniz et de Kant. Je ne peux pas, à mon tour, critiquer ici cette critique dans le détail. Sans doute, pour ne parler que des origines de la philosophie moderne, dans la mesure où elle « se rattache, à la conception mécaniste de l'univers dont Descartes est l'auteur » (p. 176), elle repose sur une base ruineuse, car « le préjugé mécaniste est à peu près tombé aujourd'hui » (*id.*). Mais s'il est à peu près facile aujourd'hui, grâce aux travaux des savants contemporains, de montrer en quoi Descartes s'est trompé, comme savant, cette erreur était, en son temps, à la fois inévitable et cependant féconde. D'un autre côté, Descartes, comme philosophe, a donné à la pensée moderne une impulsion sans laquelle nous ne pourrions pas distinguer comme il le faut, je crois, et autrement que ne le fait M. Dunan, la métaphysique de la science. Sur le premier point je m'en tiens à l'opinion de M. W. Ostwald : « La mécanique, dit-il, s'était développée avant les autres sciences physiques et, par suite, elle a naturellement servi de modèle pour en déterminer l'organisation formelle, comme la géométrie, que l'antiquité nous avait léguée dans une forme achevée par Euclide, a servi de modèle aux premiers travaux scientifiques. Ces

méthodes par analogie, quand elles sont ainsi introduites dans une science nouvelle qui nous met en présence de possibilités indéfinies, lui sont d'abord très utiles, car elles nous indiquent, grâce à l'analogie où et comment il faut d'abord porter nos efforts. Mais, à mesure que nous faisons des progrès, nous en reconnaissons les inconvénients. Toute science nouvelle, en effet, a affaire à des notions spéciales qui exigent une nouvelle méthode, et la découverte d'abord, l'application ensuite de cette méthode sont facilement retardées et, en fait, l'ont été souvent parce qu'on n'a pas su s'affranchir au moment voulu du modèle analogique[1]. » On devine aisément les considérations historiques par lesquelles M. Ostwald justifie cet aperçu touchant une succession fatale des méthodes scientifiques, qui fait de la science, si j'ose dire, l'éternelle inachevée. Mais de ce que Descartes a été de son temps en proposant une conception mécaniste de l'univers, il faut cependant, et c'est là le second point, ne pas confondre tout à fait en lui le savant et le philosophe.

Qu'il l'ait expressément voulu ou non, que même il en ait eu ou non conscience, Descartes a été le prophète de l'idéalisme au sens moderne du mot. Avec lui, grâce à lui, la philosophie est entrée dans une voie vraiment nouvelle. C'est lui qui le premier a fait une fois pour toutes la distinction du sujet et de l'objet et au moins laissé entrevoir la subordination du second au premier. Il a eu l'intuition de cette vérité que, par opposition, nous devrions le savoir aujourd'hui, aux sciences, la métaphysique, doit être certaine, ou qu'elle n'est pas. J'ai de la peine à comprendre comment M. Dunan peut s'étonner de ce « que tant de philosophes de mérite aient fait si bon accueil » (p. 103) au *Cogito ergo sum*. Quelles que soient, en effet, les controverses auxquelles, du vivant même de Descartes, ces mots ont donné lieu, et quelles que soient les variations de ce philosophe lui-même sur leur véritable sens, n'est-il pas hors de doute qu'ils expriment la seule *vérité de fait* évidente et certaine? Et n'en résulte-t-il pas que la métaphysique doit être, avant tout, une théorie de la connaissance? Mais pour fonder cette théorie, Descartes était trop loin d'être celui qu'on nous représente, ici, comme « un penseur né sans ancêtres sur les ruines d'un monde disparu, et n'ayant pour le soutenir l'expérience d'aucune tradition » (p. 85-86). Il semble au contraire plus instruit et plus respectueux qu'il ne faudrait de ce que l'on a écrit avant lui pour s'en affranchir, et ses velléités d'indépendance, on dirait qu'il a surtout à cœur de se les faire pardonner. Cependant il a tout au moins entrevu que cette vérité de fait, *je pense*, ne pouvait servir, pour sa part, de fondement à une théorie de la connaissance qu'autant qu'elle serait, en quelque sorte, complétée par une vérité de raison, et cette vérité il l'a trouvée dans l'affirmation, qui s'imposait immédiatement

1. *Grundriss der Naturphilosophie*, § 47 : Die mechanistischen Theorien. Une traduction française de cet important ouvrage ne tardera pas, je crois, à paraître.

à lui, de la perfection, de la seule réalité dont l'essence implique l'existence. Il était ainsi tout près de découvrir ce qui doit vraiment constituer la métaphysique, et peut-être ne serait-il pas impossible de le découvrir en effet, sous ce que l'on pourrait appeler sa mythologie. M. Dunan, qui avait dès la seconde page, de son livre, invoqué l'autorité de Descartes, a failli dans une de ses dernières pages, faire lui-même cette découverte.

Il vient, dans sa conclusion, de distinguer les deux idéalismes qui lui ont fourni le titre de son ouvrage, celui d'Aristote, celui de Descartes, et il a soutenu une fois de plus que cette seconde forme d'idéalisme est condamnée en principe parce qu'elle implique une synthèse impossible. Il ajoute : « De cette synthèse, il est vrai, Descartes se passe, mais c'est en renonçant à l'unité de la nature, et par conséquent à la pensée. Le mécanisme, en effet, est la dissolution à l'infini du mouvement, et par conséquent de toutes choses. Où donc est l'unité du Cartésianisme, car il y en a une cependant? Elle n'est pas dans le mouvement, elle n'est pas dans les lois mécaniques, qui toutes sont dérivées d'une loi fondamentale; elle ne peut être que dans cette loi fondamentale elle-même, qui paraît bien être le pur et simple principe d'identité A est A. C'est trop peu pour faire des phénomènes et de l'univers en général des objets de pensée possible » (p. 194-196).

La formule A est A semble, en effet, bien insignifiante. C'est une pure tautologie et l'on ne voit pas facilement la nécessité de s'y arrêter; à plus forte raison ne conçoit-on pas tout d'abord que le pur et simple principe d'identité suffit « pour faire des phénomènes... des objets de pensée possible ». Toutefois, si l'on part vraiment, comme l'a fait M. Dunan, du doute Cartésien, ou, mieux encore, si l'on s'est pénétré des subtiles et rigoureuses analyses de David Hume, on se demandera comment nous pouvons, alors que certains phénomènes, nommés idées, en représentent d'autres, appelés sensations ou sentiments, et que ces phénomènes constituent, pour ainsi dire, tous les matériaux de nos connaissances, affirmer, comme nous le faisons couramment, qu'il existe des corps, qu'il y a un moi, ces corps ou ce moi nous apparaissant comme réels ou absolus, c'est-à-dire indépendamment de toute relation avec d'autres corps ou d'autres mois? Ou David Hume a eu raison d'aboutir au scepticisme et nous devons l'imiter, ou nous obéissons, en formant nos jugements d'existence, à une loi de la pensée, à une *norme* qui constitue la nature logique de nos idées. Quelle est cette loi ou cette norme? M. Dunan la trouve dans l'Absolu, et il entend par là que dans l'ordre des choses sensibles, nous l'avons vu et il ne parle que des choses sensibles, « rien ne peut être représenté comme réel à moins d'apparaître comme partie intégrante d'un univers infini ». C'est supposer que nous ne connaissons cette table ou ce livre que par rapport à un tout infini, conçu comme formé de la totalité des choses perçues ou perceptibles.

Que de difficultés! C'est d'abord la négation d'une connaissance immédiate des choses comme existant indépendamment de tout rapport, contrairement à l'expérience la plus élémentaire et la mieux établie ; c'est, ensuite, concevoir l'univers comme formé de toutes ces choses qui nous paraissent en être des parties intégrantes, et doivent nous paraître telles pour être jugées réelles; c'est enfin le concevoir comme infini, et n'avons-nous pas alors la division infinie actuelle de Leibniz?

Voilà cependant l'idéal-Absolu qui nous est proposé par opposition à l'idéal-Néant du mécanisme. Celui-ci va chercher ses principes « dans la matière actuellement divisée et subdivisée à l'infini » (p. 71)! Mais alors je me trompe grossièrement en parlant de cet univers infini qui est l'Absolu! Il faut le considérer comme un tout indivisible, se rappeler que c'est une *forme*, au sens antique, ou une *Idée*, et qu'elle n'existe, à la façon de l'Idéal de Hegel, qu'autant qu'elle s'est faite Nature pour se penser elle-même et devenir Esprit. Je m'étais trompé; mais nous voilà aux prises avec d'inextricables contradictions, celles que n'ont pas craint d'affronter les philosophes allemands successeurs de Kant; M. Dunan, il est vrai, se montre çà et là très disposé à les excepter de la proscription qu'il fait peser sur la philosophie moderne.

Une autre chose m'inquiète. La métaphysique a ici le même objet que les sciences, c'est-à-dire le champ de notre expérience, et elle ne peut pas en sortir, puisque notre but est d'étendre cette expérience jusqu'à l'infini, jusqu'à l'Absolu, et que l'Absolu se confond avec l'Univers sans limites dont la synthèse réelle ou totale est impossible. Il y a cependant une différence entre le métaphysicien et le savant. L'Absolu, en effet, et le rapport des choses avec l'Absolu n'occupent le savant en aucune manière. « Ce qu'il cherche, c'est comment les phénomènes se conditionnent les uns les autres. Ce n'est pas l'être des choses qui l'intéresse, mais seulement leurs relations » (p. 61). Il faut donc ajouter : à l'exclusion de leurs relations, quelque importantes qu'elles soient, avec l'Absolu. Mais il reste qu'en elles-mêmes la science et la métaphysique sont fort semblables : l'une et l'autre elles tendent à une synthèse de l'expérience, et à une synthèse idéale, car les éléments qu'elle assemble n'entrent pas à titre de principes composants dans le tout qu'elle constitue, parce que le tout est hétérogène aux éléments, est en réalité sans parties, et que « le nom de *tout* lui convient seulement en tant qu'en lui est la raison intelligible des parties et de leurs rapports » (p. 82). Je n'insiste pas sur les difficultés déjà signalées de cette conception. L'assimilation des sciences et de la métaphysique se trahit enfin d'une autre façon : de part et d'autre, nous devons nous passer de la connaissance adéquate des choses, nous contenter d'une connaissance relative et rester dogmatiques quand même, « dans la mesure où il convient de l'être à des esprits dont la puissance de synthèse a des limites ».

Un des meilleurs endroits de ce livre est celui où l'auteur a montré

l'influence mutuelle, en tout temps, de la philosophie et des sciences. Ne semble-t-il pas qu'il ait subi plus qu'il ne faudrait celle de l'esprit, qui paraît prédominer aujourd'hui chez les savants. Sa résignation à manquer en tout de certitude ne fait que s'accroître jusqu'à la fin. Sans indiquer d'où vient cette formule, il ne craint pas de dire : « Il est des philosophes hantés de « l'horrible manie de la certitude » (p. 202). Elle me rappelle celle de M. Renouvier : « Qui nous délivrera de la clarté française! »

Et cependant, malgré cette sorte de découragement, malgré le vague dans lequel se perd son absolu, le livre de M. Dunan ne manque ni de clarté apparente ni de réelle chaleur. Dans ses pages, on sent une force de conviction à laquelle il est difficile de résister. Je puis témoigner de l'impression qu'elle produit sur de jeunes esprits. Ils se rendent volontiers aux raisons, aux exhortations d'un maître habitué depuis longtemps à les conduire. Peut-être aussi sont-ils sensibles à la magie de certains mots, au mirage de synthèses indéfinies qui excitent leur ardeur, et la hardiesse de certaines phrases, la beauté de certains développements, comme cette sorte d'hymne à la vie dont le sentiment et l'ivresse (p. 51) doivent compenser pour nous l'impuissance d'arriver à la certitude logique, les enchantent! Mais pouvons-nous renoncer, même à ce prix, à la certitude? Bien avant Descartes, le besoin que nous en avons n'a-t-il pas tourmenté ces anciens que M. Dunan place si haut? S'est-il montré assez docile à leurs enseignements? Platon et Aristote ont mis et les Idées et l'Acte pur au-dehors du monde où il prétend se renfermer, et peu s'en faut qu'ils n'aient proclamé l'un et l'autre que notre expérience, si développée qu'elle soit, ne saisit jamais que des anomalies autour de nous.

A. PENJON.

II. — Psychologie.

Alfred Binet. — L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE. XVIe année. 1 vol. in-8 de 500 p. Paris, Masson, 1910.

Comme la précédente, la XVIe année psychologique comprend, pour un peu plus d'un cinquième, des analyses bibliographiques, et, pour les quatre autres cinquièmes, des mémoires originaux. Et, dans les analyses même, on n'est pas sans rencontrer bien des réflexions originales : H. Beaunis revient, pour le résumer, sur son article publié ici-même, « comment fonctionne mon cerveau »; A. Binet, à propos du travail de Betts sur les images dont l'importance aux yeux de cet auteur a été fort exagérée, suggère sa théorie personnelle sur le mécanisme de la pensée, dans laquelle, aux images, il substitue des attitudes musculaires; enfin E. Maigre expose longuement les impor-

tantes conceptions de Dürr sur l'attention, et, à propos de quelques critiques qu'il se trouve appelé à formuler, en vient à esquisser ses propres vues sur ce dificile sujet, considérant l'attention comme l'indice d'une plus grande résistance à la propagation de l'influx nerveux du côté idéo-sensitif que du côté moteur; et il y a là une vue intéressante et digne d'examen.

Pour les mémoires originaux, ils se réduisent à peu près à un bloc volumineux qui constitue un véritable traité de pathologie mentale, à la lumière des données de la psychologie pathologique.

A. Binet. *Les signes physiques de l'intelligence chez les enfants.* — Revue générale, aux conclusions très sages, sur la valeur des signes extérieurs, au point de vue de l'appréciation du niveau intellectuel des enfants : certains signes ont une réelle valeur, mais qui ne peut jamais s'appliquer qu'au classement des groupes, et non à des cas individuels : ce ne sont que des signes statistiques; aussi faut-il se défier des impressions particulières. Une étude spéciale a montré que l'onycophagie n'avait aucune valeur dans un sens comme dans l'autre et se rencontrait sporadiquement dans tous les groupes.

A. et A. Binet. *Rembrandt d'après un nouveau mode de critique d'art.* Après avoir achevé cette lecture dont j'attendais davantage, j'avoue que j'ai été un peu déçu : c'est une critique « technique » qui nous était promise, une critique purement picturale, sujet plus difficile que la déclamation littéraire, et plus fécond. Le résultat des recherches sur Rembrandt, c'est qu'il donne une impression de distance, une impression d'unité et une impression de lumière. Très bien, mais comment arrive-t-il à donner de telles impressions, alors que d'autres échouent, quels sont ses procédés techniques?

La distance serait due à l'atténuation des contrastes ; l'unité de couleur serait obtenue par la subordination de la couleur vis-à-vis de la lumière; et l'impression de lumière enfin, qui donnerait la clef du génie de Rembrandt, serait due à ce que, pour le grand peintre, tout objet éclairé se comporte comme un objet éclairant, qui pénètre de ses rayons les ombres voisines et contribue ainsi à donner la sensation de la vraie lumière, et il y a là, nous dit-on, une explication philosophique et non une recette comme on pourrait le croire. Mais, justement l'explication est encore trop philosophique et trop générale, et, en promettant une critique technique on eût pu se rapprocher davantage, justement, de la recette.

Mais, ceci dit, les observations paraissent justes et ont un caractère plus positif que la critique d'art à laquelle nous sommes habitués.

B. Bourdon. *Recherches tachistoscopiques.* — Par des moyens simples et ingénieux, l'auteur réalise des expériences de psychométrie très délicates. Il s'est attaché cette fois à déterminer la durée de processus intellectuels assez complexes, en mesurant des temps de réaction impliquant une identification, une assimilation, une différenciation ou une localisation de figures, carrés de diverses couleurs,

rectangles de diverses tailles, chiffres différents donnant la diversité des formes.

Pour les couleurs, les grandeurs et les formes, les réactions durent des temps très voisins, environ 0″31 pour la localisation et l'identification, et 0″37 pour l'appréciation de la ressemblance.

Quand on doit procéder à une opération plus complexe, avec comparaison de grandeurs pour des figures de diverses couleurs, les temps s'allongent naturellement, atteignant 0″38, 0″40, 0″48 et même 0″51.

A. Binet et Th. Simon. — *Définition des principaux états mentaux de l'aliénation. — Folie avec conscience. — Hystérie. — Folie maniaque dépressive. — La Folie systématisée. — Les démences. — L'arrièration. — Conclusion.*

Voilà toute une série d'études qui font suite au « Développement de l'Intelligence » (1908) : à l' « Intelligence des imbéciles » et à la « Nouvelle théorie de la démence » (1909) des mêmes auteurs.

Cette fois il y a un effort de mise au point générale, de coordination et de systématisation. — Renonçant aux études monographiques, les auteurs visent à embrasser d'un coup toute l'aliénation mentale sous ses diverses formes comme relevant d'un même mécanisme fondamental, tentative hardie de même inspiration que celle poursuivie parallèlement par Toulouse et Mignard, avec de curieuses rencontres dans le détail. Mais tout en envisageant l'aliénation en bloc, le souci clinique n'abandonne point Binet et Simon, car ils se proposent d'établir le diagnostic différentiel de tout ces états qui constituent des variations distinctes sur le même thème fondamental.

L'étude sur l'*hystérie* comporte un long exposé des principales théories, celles de Freud et de Janet d'une part, celle de Babinski, de l'autre; l'exposé des conceptions de Janet n'est pas parfaitement satisfaisant; ce qui est peut-être dû à un certain voisinage des idées, qui rend plus difficile l'assimilation et le résumé objectif; au contraire les idées générales de Babinski, si souvent mal interprétées, sont rendues de façon très compréhensive et appuyées de remarques fort précieuses de Babinski lui-même à propos des questions qui lui furent soumises. Cet exposé de la théorie de la suggestion pourrait laisser croire que les auteurs sont très près de la partager, alors qu'en réalité c'est tout le contraire ; c'est sans doute parce que l'éloignement des idées est plus grand que l'exposition fut plus claire. En effet, on en revient, dans la conception personnelle des auteurs, à ce qui est peut-être le plus abandonné à l'heure actuelle, même par P. Janet, aux dédoublements de personnalités, aux séparations de conscience, comme critère de l'hystérie! A. Binet en est resté, — il reconnaît d'ailleurs n'avoir usé que de souvenirs, faute d'avoir vu des hystériques depuis pas mal d'années — au service de Charcot et aux « Altérations de la Personnalité ».

Après un exposé très vivant des conceptions actuelles, on éprouve là

l'impression d'un anachronisme. La réalité de l'inconscience accusée par les hystériques, pour un grand nombre de phénomènes, reste en effet toujours à démontrer, et l'on peut méditer le cas de la « Felida artificielle » où un dressage involontaire transforma en personnalités alternantes de simples oscillations de niveau mental.

La *Folie avec conscience* comprend toutes les phobies, obsessions, impulsions, qu'on range dans les psychasthénies.

Comme pour les autres monographies, un historique et un exposé des théories principales précèdent l'analyse clinique, appuyée d'observations, d'où les auteurs dégagent une définition et des éléments de diagnostic différentiel.

Ce qui caractérise cet état mental, ce ne sont aucun des symptômes, obsessions, impulsions, émotions, etc., qui peuvent se rencontrer un peu partout, mais la réaction du sujet vis-à-vis de ces symptômes, réaction qui comporte la conscience du trouble morbide, un jugement exact sur sa nature, un essai de lutte pour le surmonter, et, fréquemment, un sentiment final d'impuissance; cette folie serait liée à un état de conflit, avec perte de volonté, et conservation intégrale de la conscience et du jugement, ce qui n'est point le cas pour l'hystérie.

Un élément de moins, le jugement, et cette formule nous donnerait la *folie maniaque-dépressive* de Kraepelin, dans laquelle « il existe un état mental de domination par lequel le sujet conserve la conscience, mais présente une suspension du jugement et de la volonté, à l'égard de ses accidents qui consistent en manifestation extérieure d'états d'excitation ou d'apathie ».

Les auteurs admettent, comme on le voit, l'unité nosographique à la mode, et ne considèrent que comme des accidents d'importance secondaire l'état mélancolique et l'état maniaque, bien qu'on ne puisse expliquer pourquoi chez certains malades la dépression existe seule et chez d'autres l'excitation, tandis que certains passent périodiquement d'un état à l'autre.

Mise à part cette question de l'unification en une entité morbide des mélancoliques, des maniaques et des circulaires, qui n'est guère discutée — le paragraphe consacré aux théories est singulièrement écourté, — on trouve dans cette étude d'intéressantes remarques psychologiques chez les maniaques, avec des expressions empruntées au schéma de la pensée qu'avait établi Binet : le fait d'une incohérence superficielle chez le maniaque, qui aurait perdu son pouvoir de direction, livré dès lors à l'automatisme qui entraîne justement cette incohérence apparente, ce fait, signalé aussi par Toulouse et Mignard, est d'une grande importance pour la compréhension des troubles mentaux du maniaque.

Mais on ne trouve presque rien sur les états mélancoliques, qui prêtent évidemmeut moins à l'observation que les états d'excitation.

En revanche quelques réflexions sur l'émotion conduisent les auteurs à exposer en peu de lignes une théorie personnelle de l'émotion : dans

le complexus affectif, il y aurait d'abord une décharge, idéique ou motrice, fait primordial d'excitation, dont la prise de conscience par l'intelligence, constituerait proprement l'émotion, phénomène secondaire. Mais je crois que la théorie périphérique des émotions n'est plus guère défendue que sous cette forme!

La *folie systématisée* serait « un état mental de déviation dans lequel le sujet garde la conscience, mais subit une perversion du jugement et de la volonté à l'égard de la direction passionnelle de ses raisonnements », les troubles consistant en un véritable travail intellectuel, le niveau de l'intelligence n'étant pas abaissé, mais avec perte du sens critique.

Chez les systématiques, l'élément essentiel, c'est l'émotion-passion, constitutionnelle, tenant au caractère profond de l'individu, indéracinable, et constructive, organisatrice à outrance : l'émotion a une force de suggestion propre qui peut égaler ou dépasser celle des faits, des événements extérieurs, produisant la foi profonde, sous ses divers aspects, entraînant les conversions, qui n'ont rien d'intellectuel; et les auteurs ramènent les émotions-passions à des attitudes durables, qui ne deviennent pathologiques que par la disparition de la censure.

Dans les *démences*, les auteurs distinguent la démence paralytique et la démence sénile, sur lesquelles ont porté surtout leurs études antérieures, et enfin la démence précoce, caractérisée principalement par l'abondance des symptômes vésaniques; dans la paralysie générale, la destruction de l'intelligence se manifeste par accrocs, et l'euphorie est fréquente; dans la démence sénile, la vie intellectuelle et la mémoire sont très atteintes, tandis que la vie instinctive, avec les jugements tout faits, peut être peu touchée.

C'est à la démence précoce que les auteurs ont consacré la plus grande partie de leur étude, sans fournir de son unité une démonstration bien satisfaisante; elle apparaît un peu comme certaines familles zoologiques où l'on faisait rentrer le résidu des inclassés, et les laissés pour compte des autres familles; et la définition-conclusion n'est pas faite pour enlever cette impression : « La démence précoce est une démence qui, d'une part, ne présente pas les caractères des deux formes précédentes, et dont le tableau clinique emprunte, d'autre part, des particularités aux manifestations maniaques, ou paranoïdes, ou de psychose lucide, qui s'ajoutent à son fond démentiel. »

Enfin, un bref résumé de vues des auteurs sur *l'arriération*, avec les signes distinctifs — d'après l'âge auquel correspondrait le développement des sujets — de l'idiotie (de zéro à deux ans), de l'imbécillité (de deux à sept ans) et de la débilité (de sept à douze ans), précède quelques pages de *conclusion*, de synthèse, où Binet et Simon donnent un grand tableau différentiel des principaux états de l'aliénation : Ils montrent que les formules schématiques qu'ils ont pu donner des troubles de l'intelligence, opposant le symptôme, correspondant aux processus inférieurs, et l'attitude, qui relève des processus supérieurs,

sont insuffisants en ce qu'ils sont trop généraux et doivent être particularisés pour s'adapter aux faits concrets, et voici le résumé synthétique de leur conception :

« D'une part, dans chaque maladie mentale il n'y a pas seulement ce qu'on peut appeler vaguement une production d'activité automatique, mais cette production présente des traits variant selon la maladie; elle affecte, par exemple, dans l'hystérie, le caractère d'une vie complète, avec réalisations sensorielles et motrices; dans la folie avec conscience, elle reste à l'état de drame intérieur, produisant de la gêne dans l'exercice des fonctions, du malaise et du doute: dans la folie maniaque-dépressive, elle déborde au dehors, en manifestations directes d'un état émotionnel, tantôt gai, tantôt colère, tantôt triste et désespéré; enfin, dans la folie systématisée, elle alimente un travail intellectuel de raisonnement qui est attisé par le feu de passions égoïstes. Tous ces symptômes peuvent se rencontrer dans les démences, avec en plus un cachet de pauvreté intellectuelle. D'autre part, ce que nous avons appelé l'attitude se diversifie de manière très nette selon les maladies mentales. Si la personnalité se désintéresse de l'accident qui l'envahit, c'est l'hystérie; si elle essaie de la combattre, c'est la folie avec conscience; si elle la subit, c'est la folie maniaque-dépressive; si elle en devient complice, c'est la folie systématisée; et si à l'une ou à l'autre de ces quatre réactions typiques s'ajoute un abaissement acquis du niveau intellectuel, c'est de la démence; si l'abaissement est congénital, c'est de l'arriération ».

La diversité dans l'unité apparaît bien au cours de ces formules brèves, heureuses, un peu dangereuses parce que trop séduisantes : il faut se défier des formules simples nécessairement artificielles.

Mais A. Binet et Th. Simon ont réalisé dans cette œuvre un bel effort de systématisation, et leur travail ne sera pas inutile. Leurs historiques, leur exposé — souvent un peu incomplet — des théories, les analyses de cas concrets, qui montrent qu'il ne s'agit pas de constructions en l'air, leurs discussions nosographiques, forment un ensemble que l'on consultera avec profit.

Évidemment la synthèse est un peu hâtive, parfois l'analyse paraît rester superficielle, tandis qu'elle est plus approfondie en d'autres points, les divers états sont très inégalement fouillés. La psychologie cède aussi souvent le pas à la clinique, sans quoi les cadres choisis eûssent-ils dû être remaniés; car, s'ils ne se perdent pas en une poussière d'entités nosologiques comme on le fait quand on s'attache à des symptômes superficiels éminemment variables, les auteurs gardent quelques groupements qui ne dureront sans doute pas, faute d'une véritable unité. Enfin, le besoin d'opposer et de trouver des signes différentiels contribue à exagérer l'individualité des grandes catégories, et à masquer les formes de passage; dans les phénomènes naturels, il est bien rare qu'on puisse trouver des types spécifiques sans transitions ménagées de l'un à l'autre, et les auteurs paraissent

tout faire pour convaincre le lecteur qu'il n'existe pas en pathologie mentale de telles transitions!

Et même ils se dissimulent quelquefois les transitions insensibles qui conduisent du normal au pathologique comme si un fossé séparait ces domaines, dont la distinction est plus sociale que psychologique: ils admettront cependant un certain voisinage pour la folie systématisée, mais paraissent se refuser absolument à rapprocher des faits normaux, pourtant bien voisins, de certains aspects de la folie consciente :

« Un candidat à un examen, disent-ils, vient de perdre sa mère, il veut cependant s'astreindre à son travail de préparation ; pendant ce temps le souvenir de sa mère, de ses tendresses, de ses dernières attentions, se présente sans cesse à son esprit, et il ne peut le chasser, on peut dire en langage courant que cette persistance d'une image chère revêt un caractère obsédant. Il n'y a rien là pourtant que du normal et point de folie avec conscience, Il n'y a folie avec conscience que s'il s'ajoute à la gène produite par le phénomène obsédant l'appréciation de son caractère morbide. Si l'on faisait ces distinctions, ou si l'on avait présente à l'esprit la formule de l'état mental dans la folie avec conscience, on ne commettrait pas de telles confusions. » Mais c'est un élément de différenciation bien délicat et bien fragile que ce sentiment subjectif du caractère morbide d'une obsession, et, dans ce sentiment, dans cette appréciation, ne peut-il y avoir tous les degrés?

En réalité, lorsqu'on veut, sur des cas concrets et non dans des formules, tracer des barrières précises, on s'aperçoit que l'on doit, par convention, classer des individus d'un côté ou de l'autre d'une barrière fictive, séparant aussi bien le normal du pathologique, que certains groupes pathologiques des groupes voisins, mais que les formules restent insuffisantes pour permettre des séparations rigoureuses qui soient rationnellement fondées.

H. Piéron.

A. Michotte et Prüm. — Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats (Travaux du Laboratoire de Psychologie expérimentale de l'Université de Louvain). Genève, Kundig, 1910, in-8°, p. 114 à 320.

Il peut paraître bien audacieux, dans l'état actuel de la psychologie expérimentale, de s'attaquer au problème particulièrement complexe de la détermination volontaire : un choix qui suppose évolution plus ou moins lente d'une personnalité donnée, avec son caractère propre, à partir du moment de la conception d'un acte à accomplir, jusqu'à complète élimination de toutes les déterminations possibles sauf une, un tel choix n'échappe-t-il pas aux investigations scientifiques? Et

dans tous les cas, ne faut-il pas d'abord bien étudier le caractère personnel en fonction duquel ce choix se produit? Les auteurs reconnaissent (p. 223) la nécessité « d'arriver à une analyse quantitative du caractère et à la détermination du système des valeurs d'un individu ». — « La connaissance de ce système tel qu'il est donné serait l'un des plus précieux auxiliaires de ces sciences » : la pédagogie, l'éthique, la psychologie des religions. C'est ce que nous avions dit dans la *Revue philosophique* de mai 1909, p. 528, à propos de nos premières mesures au laboratoire d'Aix. — Les expériences de Louvain ont porté principalement sur deux sujets, P et M, entre lesquels la différence apparaît déjà considérable; elles n'ont porté que sur le choix entre l'addition et la soustraction ou entre la multiplication et la division (p. 142). On peut se demander si l'alternative expérimentale ne devrait pas être offerte au sujet d'après ses préoccupations ordinaires, en tenant compte des intérêts personnels qui déterminent un choix vraiment pratique : les « motifs sérieux » (p. 140) pour lesquels on choisit une soustraction plutôt qu'une addition, n'existent guère que pour l'écolier auquel on offre le choix entre deux devoirs ou pensums. Pour les sujets P et M nous trouvons comme bases de « motivation » 1° la facilité de l'opération choisie (p. 211), 2° la « représentabilité actuelle de l'opération » (p. 212), autre forme de la facilité, 3° la rareté, 4° la trop longue durée de l'hésitation (p. 214), motif essentiellement factice et tenant aux conditions de l'expérience, 5° un jugement de valeur sur « ce qui convient le mieux » (p. 227), motif encore très factice rattaché à la notion de ce qu'il *faut* faire ou de ce qu'on *doit* faire... peut-être pour que l'expérience soit intéressante. — On ne peut s'empêcher de douter de la portée objective de telles constatations. « Les alternatives mises en présence [les termes de l'alternative] ont, par leur nature même un rôle dans la détermination » (p. 248), sans parler du « souvenir des expériences antérieures qui amène la valorisation » (p. 173).

Ces réserves faites, il convient de reconnaître une importance réelle à quelques-uns des résultats obtenus à Louvain : d'abord, quant au stade intermédiaire ou période de doute (p. 174) entre la « valorisation » et la détermination, ensuite quant à la « conscience de l'action » dans le choix (p. 182).

Les sujets interrogés — car l'introspection ne peut que jouer ici un rôle prépondérant — « mentionnent de façon presque constante la présence de sensations musculaires assez nettes » (p. 177). Le sphygmographe et le pneumographe ont fourni un contrôle objectif de ces affirmations : la respiration devient superficielle; « les inspirations sont beaucoup moins profondes dès que l'excitant apparaît » (effet de l'attention?), et au moment du choix, *on rencontre constamment une inspiration très profonde* » (p. 178).

Le rythme respiratoire semble légèrement accéléré (voir les observations antérieures de Zoueff et Meumann). Au point de vue psycho-

logique, on passe par une période de conscience d'oscillation, suivie d'une période de conscience d'attente (p. 180) avant d'arriver à une « transformation radicale : l'attente est résolue, le doute fait place à la certitude, et, en général, la tension musculaire disparaît, se relâche... Des contractions musculaires plus ou moins fortes, notamment dans les muscles du cou, amènent fréquemment une inclinaison de la tête » (p. 182). Tantôt la résolution est brusque, tantôt elle s'établit lentement : des « décisions vives » sont prises avec « transformation accentuée de la tension », d'autres décisions, « froides », sont « indifférentes à ce point de vue ». La durée moyenne des décisions vives est de 1″,788, celle des décisions froides 1″,650 (p. 184). La « conscience de l'action » diffère du sentiment « d'activité musculaire » (p. 194). » C'est la conscience de *faire*, d'*agir*, de *désigner*, de se *tourner vers*, de *dire*, de *laisser aller*, etc. » Elle n'est pas liée à la « conscience du moi » et cependant comme on ne voit intervenir la notion du moi à aucun autre stade, on la considère « comme une forme d'intervention du moi phénoménal dans la vie psychique ». C'est « la caractéristique qui différencie l'action volontaire de toute autre »; les phénomènes « qui la portent ne peuvent s'exprimer que par l'infinitif » (p. 195). Grâce à elle on peut distinguer le choix volontaire du choix passif, du choix automatique et du choix-constatation (p. 205-207). Cette conscience de l'action disparaît naturellement « sous l'influence de l'exercice » (p. 299).

Les expériences de Louvain ont en outre montré d'une part comment « un motif, purement intellectuel dans sa forme au début peut évoluer vers une forme affective, en passant par toute une échelle de degrés intermédiaires, comprenant notamment les différentes espèces de jugements de valeur »; — et d'autre part comment le choix dépend parfois de la « valorisation négative » de l'un des termes de l'alternative Mais ceci relève plutôt de l'introspection que de l'expérimentation. Ce qu'il y a de purement expérimental dans cette étude n'en reste pas moins intéressant, ne serait-ce qu'à titre de tentative, faite dans une Université plus accueillante au progrès scientifique que celles de France, pour passer de la psychologie métaphysique à la psychologie positive de la « volonté ».

G.-L. DUPRAT.

Thomas Verner Moore. — THE PROCESS OF ABSTRACTION : AN EXPERIMENTAL STUDY. Berkeley Univ. Press, vol. 1, n° 2, des *Publ. psych. de l'Univ. de Californie*, 1910, in-8°., 124 p.

Nul ne conteste l'importance du problème psychologique des « idées générales ». S'il n'y a dans toute conception humaine qu'un mot évocateur d'un système, d'une série ou d'une « constellation » d'images et de sentiments, il devient difficile, sinon impossible de légitimer l'usage

métaphysique de la pensée humaine. Tout autre est le sort de la spéculation philosophique si l'on parvient à établir expérimentalement l'existence d'une pensée sans images (imageless concepts). L'auteur croit l'avoir fait. Pour lui, « la perception (p. 181) est un processus d'assimilation des données empiriques sensibles aux catégories mentales appropriées ». Les catégories ne sauraient être ni des images, ni selon la théorie du Dr Ach « des tendances, qu'auraient des synthèses d'images, à se reproduire »; ce sont des moyens d'*interprétation* (p. 183) qui s'associent aux sensations pour leur donner une signification », il en est de même des sentiments ; le fait sensible est seulement évocateur d'un rapport intelligible plus ou moins complexe. On ne peut cependant pas dire que les catégories, ainsi introduites en toute représentation, soient innées (p. 187) : l'auteur admet qu'elles puissent être des « produits de l'expérience passée » (p. 191), de complexité croissante à partir de la simple conception du changement (p. 188). Mais « le fait est » qu'actuellement elles se présentent comme l'*élément commun* aux diverses perceptions ou images analogues. Les expériences montrent que « cet élément commun est aperçu alors même que le sujet ne sait pas précisément quelle est l'espèce de fait concret présent » (p. 185). A cet élément commun se rattachent même certaines émotions qui font dire avec certitude que les données successives mal perçues sont ou ne sont pas semblables.

La thèse fondamentale est donc celle-ci : on peut montrer expérimentalement qu'une donnée intellectuelle, irréductible à des images ou à des sentiments, est le produit de l'abstraction spontanée, dans la perception successive de faits analogues, et déclarés tels à cause de cet élément commun.

Pour la justifier, on se sert de figures en séries ou groupes : dans chaque groupe « il y a un élément commun sans cesse présent » (p. 117); les figures sont présentées en un court laps de temps (1/4 de seconde pour 5 figures) avec intervalles assez prolongés après chacune des vingt-cinq apparitions. On constate que (p. 125) le processus d'abstraction débute par l'accentuation de l'élément commun, au détriment des autres données différentes qui sont d'autant plus difficilement perçues, en un court laps de temps, que l'élément commun est plus nettement reconnu. On s'aperçoit ensuite (p. 134) que le sujet peut affirmer la ressemblance de plusieurs objets successivement perçus sans être capable de déterminer la nature de ces objets, de dire ce qu'il perçoit en chacun d'eux de caractéristique. Il s'ensuit que l'on se souvient bien plus souvent « par analyse ou association » que par imagination (imagery) et visualisation (p. 141); ceci d'autant plus aisément que l'on cherche moins à « reconstituer une image définie ». Il ne s'agit pas seulement de l'évocation vague par le nom commun : les expériences étaient faites avec des figures qui se prêtaient mal au recours, si fréquent, au simple symbolisme verbal (p. 145).

Les résultats obtenus justifient-ils les conclusions de l'auteur? Je ne

le pense pas. J'ai fait, dans mon laboratoire d'Aix, de nombreuses expériences sur l'aptitude à discerner les objets plus ou moins semblables (par exemple, le dessin d'un paysage de plus en plus compliqué): et j'ai constaté, contrairement aux données de M. Moore, qu'un grand nombre de sujets apercevaient surtout les différences, *ne mettaient pas en lumière l'élément commun*, reconstituaient autant que possible les données diverses par visualisation et « imagery », non grâce à « l'interprétation » dont il est question plus haut. Seuls les sujets habitués à l'analyse, à l'usage des concepts, arrivaient à constituer pour la série d'images analogues qui se succédaient rapidement devant leurs yeux, une sorte de notion commune. Et j'étais ainsi amené à conclure tout à fait en faveur du nominalisme dynamique. D'autre part quand il s'agit de concepts métaphysiques (absolu, immensité, éternité, etc.), je trouve chez les sujets que j'étudie des sentiments (et non des images ou des idées) associés à un mot.

Il n'est pas surprenant que l'on puisse « sentir » la ressemblance d'objets mal perçus et presqu'indéterminés : il y a quatorze ans que j'ai signalé dans cette *Revue*, à la suite de mes premières expériences, la promptitude avec laquelle on perçoit vaguement le contour de l'objet, bien avant de concevoir ses relations plus caractéristiques : or dans les expériences de M. Moore, il s'agit de figures géométriques plus ou moins complexes dont la ressemblance géométrique est conçue avant toute autre détermination. Il s'ensuit que le souvenir est lui aussi fondé plutôt sur un vague schématisme que sur une image définie de l'objet.

Bref, les expériences très intéressantes faites par l'auteur ne me semblent pas avoir la portée qu'il leur attribue. Le débat reste ouvert quant à la constitution foncière des « idées générales ».

G.-L. DUPRAT.

Warner Brown. — THE JUDGMENT OF DIFFERENCE WITH SPECIAL REFERENCE TO THE DOCTRINE OF THE THRESHOLD, IN THE CASE OF LIFTED WEIGHTS. Berkeley, The University Press, 1910; 71 pp.; 2 fr. 50.

Les expériences de l'auteur, faites sur toute la série des différences entre les deux excitants (le poids variable croissant, par exemple, dans un groupe d'expériences, progressivement de 1 p. 100 par rapport au poids constant), l'ont conduit à des constatations très intéressantes, en particulier concernant le seuil différentiel.

Il ressort de ces constatations que même de très légères différences de poids sont parfois reconnues et que chaque accroissement de poids accroît le nombre des estimations correctes. Adopter pour le seuil telle proportion d'estimations justes est donc arbitraire. Le jugement qui se rapporte à des différences subliminales ne diffère pas en qua-

lité de celui que provoquent des différences plus considérables. « Il n'y a aucune preuve de l'existence d'un seuil différentiel au sens ordinaire du mot » ; une seule conception du seuil est compatible avec l'observation, c'est celle d'une différence qui donne une proportion déterminée de réponses justes et fausses; et il est plus simple de poser cette proportion que de s'embarrasser de la notion traditionnelle de « seuil ».

L'auteur montre ensuite que la base la plus psychologique pour l'expression du jugement est « celui-ci est plus lourd » ou « celui-là est plus lourd ». Il prouve l'avantage d'exclure les réponses équivoques ou évasives comme « égaux », « je ne sais pas »; la qualité d'identité se présente, en effet, rarement ou jamais pure. Il est sage aussi d'éviter les gradations du jugement (« plus grand », nettement plus grand », etc.).

L'auteur considère ensuite les influences de temps et d'espace, celle de la forme d'expression du jugement et de facteurs centraux sur la perception ou, plus exactement, d'après lui, sur le jugement de différence, la loi de Weber, l'effet de la pratique, la variabilité dans les jugements. Puisqu'il n'existe pas de seuil à proprement parler, il propose que la loi de Weber soit formulée de manière à exiger simplement la même proportion de réponses justes et fausses pour la même différence relative.

Les conclusions suivantes sont encore à retenir. En raison des facteurs centraux qui interviennent dans la formation du jugement de différence, des inférences fondées sur un seul degré de différence sont insuffisantes, parce que les conditions du jugement peuvent ne pas être exactement les mêmes pour tous les degrés; on doit expérimenter sur des différences de toute grandeur entre une très grande et une très petite.

La constance des résultats croît, pour diverses séries d'expériences, en même temps que le nombre des estimations justes, avec augmentation de la différence entre les excitants. Par conséquent, à défaut de séries complètes de différences, il vaut mieux considérer de grandes différences que des valeurs de seuil.

B. Bourdon.

L. P. Jacks. — The Alchemy of Thought. Londres, Williams and Norgate, 1910, in-8°, viii, 349 p.

Après dix ou quinze ans d'anti-intellectualisme, il peut sembler superflu d'insister encore sur l'opposition de l'art et de la science, de la synthèse spontanée et de l'analyse scientifique, de la réalité et du symbolisme verbal, du fait concret et de l'entité, de l'acte et de la pensée, de la morale ou de la religion et de la spéculation philoso-

phique. Tel est cependant l'objet de cet ouvrage qui doit son intérêt surtout à la façon parfois saisissante et originale dont sont traitées des questions devenues familières aux esprits philosophiques de notre époque. On ne lira pas sans agrément le chapitre VII sur « l'île du Diable et les îles de l'omniscience » (p. 138-175), une fantaisie sur le thème commode « d'un voyage au pays des abstractions ». L'hégélianisme plus ou moins rénové y est plus particulièrement maltraité et le jeu de l'affirmation-négation-limitation y est plaisamment rattaché à une « méthode d'évacuation » (p. 150) qui fait bien ressortir la vanité de spéculations fondées sur de prétendus concepts, préalablement exténués, « vidés » de leur contenu normal.

L'esprit vulgaire (the plain man) ne s'y trompe pas : il repousse également le réalisme qui lui présente des entités à la place des phénomènes et l'idéalisme qui absorbe l'univers dans le Moi (p. 19) : il n'admet pas que la Réalité se révèle à lui comme phénomène, l'Absolu comme relatif, le Spirituel comme matériel, l'Un comme plusieurs, etc. (p. 22). Il demande à la philosophie plus de « sens des réalités » ; il lui demande « de rompre avec des habitudes d'esprit qui font considérer le monde comme un objet que nous devons ou bien interpréter exclusivement selon les formes de notre logique conceptuelle, ou traiter comme tout à fait indépendant des desseins humains » (p. 79). Chaque grand philosophe a construit son système du monde sans tenir compte du rôle que jouerait dans ce système une activité conçue d'après sa doctrine elle-même : il ne s'est pas vu partie intégrante de la réalité, et il ne s'est pas aperçu qu'une philosophie qui prétend être la Voix de l'Univers se révélant lui-même, se ruine et se discrédite par ses contradictions (p. 106). Il faut convenir que « la conception même de la philosophie implique une diversité de formes progressives mais divergentes, pour la même raison que la moralité implique une diversité de désirs en conflit, sur des plans différents,... que l'histoire de la philosophie est celle de la vie se développant d'une façon continue... sans qu'on puisse jamais atteindre le but commun de tous ces processus variés » (p. 124).

La reconstruction de l'expérience ne pourrait être qu'une œuvre d'art : car il y a dans la réalité comme dans l'œuvre d'art « une énigme, un problème insoluble » (p. 55) ; c'est pourquoi il ne convient pas d'accorder trop d'importance au « besoin d'explication » qui nous fait nous éloigner sans cesse davantage du concret empirique, du réel (p. 52). Renversons les termes du célèbre problème de la Liberté : « au lieu de contempler un système rigide de Lois, mettons-nous en présence d'une œuvre d'art libre, dont les attributs infinis et éternels ne sauraient être exhaustivement étudiés par aucune science » (p. 57).

De l'univers passons à l'homme. La psychologie, la sociologie, l'anthropologie prétendent en vain nous procurer « une science de l'homme » qui nous dispense de morale, de religion, et donne pleine satisfaction à tous nos besoins (p. 199). Mais c'est toujours le concret

changeant, évoluant sans cesse, foncièrement inintelligible, qui s'oppose à l'analyse scientifique. Dès que nous aurons une connaissance sûre de l'homme tel qu'il a été, tel qu'il est au moment même, nous modifierons notre conduite en vertu de cette nouvelle donnée : notre savoir sera le facteur d'une évolution qui détruira la valeur de ce savoir lui-même (p. 210). « La conscience de soi-même, autrement dit la volonté consciente, échappe à toute formule et élude toutes les définitions » (p. 224). La psychologie et la sociologie ou la psychologie sociale n'auront donc pas un rôle exceptionnel à jouer dans la conduite humaine. Celle-ci d'ailleurs ne saurait être avantageusement modifiée par les préceptes d'une prétendue morale théorique : il convient d'approuver « l'homme qui, aujourd'hui, refuse de fixer dans un livre son système de conduite » (p. 265) ; un livre n'exprimera jamais que ce qu'il y a de secondaire dans la moralité. L'enseignement de la morale fait croire à tort que le domaine de l'éthique ne s'étend pas aussi loin que celui de la vie (p. 301.) « La moralité est universelle ou n'est pas. » L'éducation morale se fait seulement par « l'intensification des desseins vraiment humains » (p. 305), et cela dans une œuvre d'art : la formation d'un caractère, œuvre à laquelle contribuent la nature et l'éducateur.

Quel sera le rôle de la religion dans cette éducation? On ne saurait le faire trop considérable (p. 310-315); mais les croyants qui se réclament du Christianisme ont à tenir compte d'un événement considérable : la révélation de la force morale considérable, de la vitalité intense des Japonais, force morale et vitalité dues au Bouddhisme (pp. 324 et 337). La suprématie morale du Christianisme peut désormais être mise en question. La meilleure forme de religion étant celle qui communique à la vie individuelle et collective le plus remarquable élan, les Occidentaux ont à se préoccuper de « l'union possible des forces chrétiennes et bouddhiques pour le progrès de l'humanité » (p. 349).

L'espoir de voir se réaliser cette union est exprimé dans la dernière page de ce livre qui touche à tant de questions diverses, mais doit son unité à une sorte de « pragmatisme » qui semble le succédané du « moralisme » naguère en honneur dans les publications de ce genre.

G. L. Duprat.

Dott. Angelo Martini. — I fatti psichici riviviscenti (*Studio psicologico*). 1 vol. gr. in-8°, 227 p., Catania, Francesco Battania, 1910.

M. A. Martini, professeur à l'Université de Catane nous donne une assez longue étude sur les faits psychiques qui renaissent. Son but est d'étudier la mémoire et l'imagination, non point dans toute la complexité des questions qu'elles soulèvent, mais seulement dans ce

qu'elles ont, jusqu'à un certain point, de commun. Il veut « déterminer analytiquement les caractères intrinsèques, et définir la nature des faits psychiques qui, disparus, pour un temps plus ou moins long, de la conscience, se représentent à elle, quand les circonstances voulues se produisent, et qui, d'une façon ou d'une autre, constituent la matière, le contenu de l'imagination et de la mémoire. »

L'ouvrage, après l'introduction, se divise en quatre parties. Dans la première, l'auteur étudie la réviviscence en elle même et ses différentes modalités. Un fait psychique peut toujours revivre, revenir à la conscience, en suggérer d'autres, et renouveler ses associations primitives avec les antécédents, les concomitants et les conséquents. Mais si a possibilité de la reviviscence se retrouve chez tous les faits psychiques, elle ne s'y retrouve pas au même degré. La loi à laquelle arrive M. Martini se formule ainsi : la réviviscence des sensations est en raison inverse de leur degré de subjectivité et de relativité, et en raison directe du degré d'objectivité de leur contenu et du nombre des relations qui les relient à d'autres états de conscience également objectifs. Ainsi les sensations olfactives, thermiques et organiques, de contenu plus pauvre, sont moins facilement réveillées que les sensations musculaires, tactiles, auditives et visuelles, qui ont un contenu propre plus riche et plus défini, qui sont plus objectives. Celles-ci sont évoquées plus facilement que les autres sans l'intervention d'une nouvelle sensation de leur espèce, et ce sont elles qui concourent à préparer la matière de l'art et de la science.

Une des conséquences de la loi de réviviscence différente des faits psychiques est que les faits affectifs, qui ont le plus haut degré de subjectivité et de relativité sont moins faciles à rappeler que les faits intellectuels; leur réviviscence est plus lente et plus incomplète. Le chapitre se termine par des considérations sur les influences qui agissent sur la réviviscence. L'auteur conclut que l'action de la volonté et du sentiment est, en ce cas, médiate et indirecte.

La deuxième partie du livre traite de la différence entre les états primaires de l'esprit et ses états secondaires. Un critérium objectif et subjectif à la fois permet de les distinguer. Au point de vue subjectif la fonction psychique qui produit les états secondaires n'est pas la même que celle qui produit les états primaires. La conscience nous l'atteste directement et M. Martini discute le cas de l'hallucination et du rêve. Au point de vue objectif, l'analyse scientifique et comparée des faits primaires et des faits réviviscents montre qu'ils sont en opposition à plusieurs égards les uns avec les autres. Les états primaires de la perception, par exemple, surpassent les images secondaires en vivacité, netteté, persistance, et aussi par la richesse et la précision des détails. Les états primaires s'imposent plus à l'esprit, à qui les états secondaires laissent plus de liberté, l'agrégat des états primaires est plus solide, celui des états secondaires est plus souple, les états primaires sont identiques pour tous les individus qui se trouvent dans

les mêmes conditions. De plus les états primaires et les états secondaires s'excluent volontiers, surtout quand il s'agit de faits du même ordre.

La troisième partie est employée à établir que si les états primaires s'opposent aux états secondaires, cependant la différence qui les sépare est une différence de degré, non une différence de nature.

Une preuve de cette théorie est tirée de ce que les états primaires et les états secondaires ont des effets analogues sur l'organisation psycho-physiologique. L'auteur étudie à ce propos les propriétés motrices de la sensation et de la représentation et examine les différentes représentations.

Une autre preuve en est donnée par les confusions qui s'établissent entre les états primaires et les états secondaires et qui sont de diverse nature. Souvent il est impossible à la conscience de distinguer ceux-ci de ceux-là. Un premier cas de confusion se produit quand les états psychiques secondaires acquièrent, pour une raison quelconque, l'intensité des états primaires. Cela arrive chez tous les hommes par l'habitude de l'association, par exemple dans le fait de la perception où les sensations et les représentations sont si étroitement associées qu'on ne peut guère les séparer. Cela arrive aussi chez les grands imaginatifs, cela se produit encore dans certains états pathologiques.

Un second cas de confusion est déterminé par la faiblesse des états primaires qui se rapprochent alors des faits secondaires, tandis que dans le premier cas ceux-ci se rapprochaient des autres. Par exemple si nous regardons au crépuscule les étoiles qui apparaissent à peine, tantôt nous les voyons, tantôt nous ne les apercevons plus sans que nous puissions dire avec précision où finit la sensation réelle et où commence l'image qui la continue et la reproduit avec quelque atténuation. Un troisième cas de confusion est une extension du second, il est dû au défaut de réducteurs de l'état secondaire, surtout d'états primaires de même nature.

Dans la quatrième et dernière partie, enfin, l'auteur différencie deux classes d'états psychiques secondaires, les souvenirs d'une part, et, de l'autre, les conceptions imaginatives. La mémoire est une simple répétition du passé, le retour d'un phénomène déjà apparu auparavant. L'imagination au contraire est une faculté d'invention, un pouvoir constructeur, elle ne commence que lorsque l'esprit modifie en quelque manière ses représentations. Elle se développe en allant du connu à l'inconnu, en trouvant toujours quelque chose qui diffère de ce que l'esprit sait déjà. D'ailleurs la mémoire et l'imagination sont étroitement unies et se combinent continuellement. Toutes deux supposent l'association psychologique et en dérivent. De plus la matière de l'imagination est formée par la représentation. Elle ne peut sortir du champ de la sensation, et ne peut créer une odeur qui n'a jamais été sentie, une couleur qui n'a jamais été vue. L'imagination façonne plutôt qu'elle ne crée. Elle se distingue du reste de l'esprit non en ce

qu'elle présente des choses différentes, mais en ce qu'elle présente autrement les mêmes choses.

Tout souvenir implique trois moments : la représentation, la reconnaissance pure et simple, la localisation dans le passé. Quant aux réminiscences elles constituent une sorte de troisième classe de faits, intermédiaire entre les deux autres.

Le livre de M. Martini se recommande par de bonnes qualités, il est clair et judicieux. Naturellement l'auteur n'a pas fait une étude complète de son sujet, et plusieurs de ses affirmations sont encore contestables, et parfois insuffisamment appuyées. Pour ne prendre qu'un détail, je ne suis pas convaincu que l'imagination ne puisse inventer une couleur. Hume avait déjà vu sa théorie des impressions et des idées un peu ébréchée par ce point. N'est-il pas possible qu'un artiste imagine des couleurs inconnues et arrive à les réaliser? Dans ce cas, c'est l'image qui précéderait et causerait la perception. Cela arrive bien souvent pour la forme même de l'œuvre, mais peut-on distinguer absolument la forme de la matière?

Fr. P.

III. — Histoire de la philosophie.

Chiappelli (**A.**). — Dalla critica al nuovo idealismo. 1 vol. in-8 de la *Bibliotheca di Scienze moderne*, Fratelli Bocca, edit^ri^).

Ce livre est d'une diversité attachante. L'auteur s'intéresse à toute la philosophie. Il n'est ni psychologue, ni sociologue, en sa spécialité. Il est d'une espèce qui se perd de plus en plus, en France : il est philosophe. Qui dit philosophe, écrivions-nous récemment, ou dit mal, ou doit dire : Idéaliste. Et donc M. Chiappelli est un idéaliste. Il ne croit pas aux choses. Il situe, ou il est bien près de situer toute réalité dans la conscience, ce qui n'implique nullement la négation du monde extérieur. Mais, d'une part, il constate que le vieux concept de matière se dissout, que plus la science marche, plus la notion de corps matériel cède la place à une notion qui fait tomber les vieilles barrières entre le corps et l'âme. Des expériences comme celles dont la découverte du radium a été l'occasion, comme celles du colonel de Rochas sur l'extériorisation de la sensibilité — M. Chiappelli se retient de parler du « corps astral » et l'on ne saurait trop louer sa circonspection —; enfin et surtout l'apparition de la conscience sur la terre, voilà qui prouve l'unité d'essence de tout réel et qui nous détermine à la concevoir en fonction de l'esprit. Telle est la profession de foi de M. Chiappelli dans sa curieuse et franche *Introduzione*. J'en goûte la franchise et je félicite l'auteur de n'être pas de son temps, d'en avoir

le courage, de s'opposer à ceux qui dirigent ou sont censés diriger le mouvement de la pensée contemporaine, et de rester persuadé qu'en suivant le vieux chemin, il est sur la bonne route. Je relève un passage de la préface où, nous parlant des contemporains, il voit ou paraît voir dans l'attitude de M. Poincaré une sorte de « rationalisme à détente » — je risque l'expression et la propose à l'auteur, — bien plutôt qu'un pragmatisme véritable. M. Poincaré, selon M. Chiappelli, en faisant intervenir la notion de « commodité » dans sa philosophie, vise surtout Comte dont il répudie le dogmatisme, l'intolérable (et intolérante) prétention à ériger sa doctrine en une sorte de viatique universel.

M. Chiappelli (toujours dans sa préface) parle avec sympathie de MM. James et Bergson. Il rapproche avec ingéniosité, et non sans quelque malice, l'intuition bergsonienne de la νόησις de Platon, il regrette que M. Bergson n'ait pas encore achevé sa philosophie de l'Intuition, et il s'en inquiète. Il se demande si l'on peut attribuer à une faculté comme l'Intuition, la fonction d'embrasser des ensembles, de percevoir un devenir. On disait qu'entre l'Intuition de M. Bergson et le célèbre thème de l'Évolution Créatrice, il prévoit quelques difficultés d'accord. On sait bien que M. Bergson recommence Héraclite. — Héraclite moins le Logos, réplique notre auteur. — Il y a de la crânerie dans cette réplique.

Nous en sommes toujours à l'Introduction du volume. Eussions-nous dû n'en point sortir, il n'y aurait pas eu lieu, croyons-nous, de nous en faire un reproche. Les fragments les plus anciens de ce recueil d'articles (le présent volume n'est pas autre chose), remontent à vingt-cinq ans. C'est donc la préface qui nous informe de ce que l'auteur pense « actuellement » sur les hommes et les idées d'aujourd'hui. Ajouterai-je que l'idéalisme lui paraît conforme à l'esprit de la tradition philosophique italienne? Quand on n'est plus tout à fait de son temps il n'y a que demi-mal, si l'on reste de son pays.

Nous regrettons de ne pouvoir suivre pas à pas cette revue des idées contemporaines et cela d'autant plus que l'auteur est informé comme pas un. S'il fallait juger de l'attention prêtée aux travaux de la philosophie allemande par son exemple, on féliciterait les critiques italiens de l'aisance avec laquelle ils se sont rendu cette philosophie presque familière. Le premier essai du présent ouvrage sur les « Courants vivants de la philosophie d'aujourd'hui » (je traduis mot à mot) atteste de vastes lectures. Et ces lectures prouvent que l'auteur a fait le tour du monde civilisé comme en France on n'est pas encore assez habitué à le faire. Aussi nous apprend-il des choses que chez nous trop de gens, parmi ceux qui les devraient savoir, semblent encore ignorer. On ne se rend point assez compte de ce qui se passe dans l'esprit d'un grand nombre de savants : on se figure, comme des cas isolés, ceux d'un Poincaré ou d'un Duhem. Les cas de ce genre se multiplient en Allemagne et le positivisme d'il y a cinquante ans

n'est plus à la mode. On ne se berce cependant pas de l'espérance que la philosophie vers laquelle on s'achemine nous donnera le dernier mot de l'énigme. Mais l'*Ignorabimus* de Dubois Reymond nous invite à une résignation dont les exemples se font de plus en plus rares. La certitude que notre connaissance a des bornes serait-elle donc une raison suffisante de nous maintenir sous un joug d'ignorance facile à secouer? Qui est voué à un savoir incomplet n'en est point, pour cela, dispensé de savoir toujours davantage. Malgré ses tendances vers la philosophie idéaliste, M. Chiappelli suit avec intérêt le mouvement pragmatiste. Nous avons exprimé cet avis — et nous l'exprimerons encore — que la philosophie pragmatiste n'est qu'une demi-philosophie. En résulte-t-il nécessairement que le mouvement pragmatiste ne soit pas un symptôme de renaissance et d'une renaissance, après tout, défavorable à l'esprit positif? C'est cet esprit dont M. Chiappelli constate l'affaiblissement à peu près général. Ne nous étonnons pas qu'il s'en réjouisse : un esprit critique peut avoir *sa* philosophie et en souhaiter le succès. Mais s'il est vraiment philosophe, il ne lui déplaira point que *la* philosophie l'emporte sur ceux qui nous en voudraient guérir.

Le morceau suivant a pour titre : *De la Critique à la Métaphysique*, et pour sujet l'étude d'une tendance et de son développement. Cette tendance a pour terme une solution idéaliste du problème philosophique. Atteindrons-nous ce terme? En tout cas nous l'apercevons et nous nous dirigeons vers lui. Et nous prenons notre point de départ dans les résultats de la critique. C'est ce que veut dire M. Chiappelli et qui justifie le titre de l'étude. On voudra bien permettre à l'auteur de ce compte rendu d'insister sur ce titre et sur la généralité de sa convenance. Pareil titre aurait convenu à l'Essai de O. Hamelin sur les *Éléments de la Représentation*. Hamelin est parti du criticisme. Il s'est avancé vers la métaphysique. Il nous a décrit la terre promise telle qu'il l'apercevait de loin, mais il ne s'est jamais figuré en avoir passé le seuil. A ce point de vue, l'œuvre de O. Hamelin est éminemment représentative, et M. Chiappelli, s'il l'avait connue, se serait vraisemblablement gardé de l'omettre. Je la dis : représentative, car elle dépasse le point de vue de l'ancienne philosophie critique. Hamelin est mort sans avoir fait sa métaphysique. Mais il était métaphysicien dans l'âme, ce que ne fut, peut-être point, Charles Renouvier. Dans l'opinion de M. Chiappelli, les progrès de la physique énergétique sont un gage en faveur de la solution idéaliste contre la vieille doctrine naturaliste. Celle-ci, jadis, n'expliquait que la nature inorganique et une partie seulement de la nature organique. Nous sommes maintenant conduits à penser, nous dit-on, que l'interprétation physico-mécanique est insuffisante, non seulement pour rendre raison de la vie et de l'esprit, mais pour expliquer la matière elle-même. Et cela, parce que la physique moderne tend à une conception énergétique et dynamique, où l'on considère la matière comme une

forme instable de l'équilibre d'énergie intra atomique. « Et puisque nous devons reconnaître que la valeur de ces explications physiques a une limite et qu'en un certain sens, elles sont hypothétiques, nous sommes conduits à rechercher un principe plus profond dans lequel ces limites mêmes trouveront leur raison, par suite à intervertir le rapport établi par le naturalisme, en chargeant le supérieur d'expliquer l'inférieur..., etc. (p. 61) » Ce point de vue nous ramène à celui d'Empédocle, car si le fond des choses est de la même essence que la conscience ou l'esprit, il redevient vrai de soutenir que le semblable, seul, peut connaître le semblable.

Les mêmes idées se retrouvent dans l'article *Verso il nuovo idealismo*, qui fait suite à l'étude sur « la Philosophie des valeurs » parut ici même. On achève ainsi de situer M. Chiappelli parmi ses contemporains. Il réalise à merveille l'idée, non pas précisément du « philosophe » mais du « critique-philosophe ». J'appelle ainsi l'homme né penseur, mais sur la pensée duquel aucune doctrine ne réussit à mordre. Il ne sera point sceptique pour cela : il aura ses antipathies, et donc ses sympathies, mais il ne sera point ennemi à l'occasion d'un peu, et même de beaucoup d'éclectisme. Si je disais que l'idéalisme de M. Chiappelli reste à l'état de tendance je ne dirais pourtant point ce qui est. Notre auteur incline plus visiblement au « panpsychisme » (Leibniz) qu'au « panlogisme » (Hegel). Et parce qu'il est, à certains égards, plus près de Leibniz que de Hegel, il peut, sans péril de contradiction trop flagrante, faire bon accueil aux pragmatistes. Ce qui lui plaît chez ces philosophes, c'est qu'ils tournent franchement le dos au positivisme, entendez au scientisme et par là même au déterminisme. Dirons-nous de M. Chiappelli que son idéalisme est rationaliste? Implicitement, peut-être. Après tout ne parlons pas de ce volume comme s'il s'agissait d'un livre de doctrine. M. Chiappelli marche « vers » un but. Laissons-le donc en marche, non sans le féliciter de son zèle, de son talent, de son originalité d'esprit. En témoignage de cette originalité nous citerons, pour finir, l'étude sur le « concept du Dieu vivant » où l'auteur essaie de se représenter la Réalité première revêtue des caractères de la vie et, quand même, dépourvue de personnalité. La thèse est curieuse ; et elle est alertement défendue.

LIONEL DAURIAC.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossi filosofii i psychologuii.

Janvier-décembre 1910.

N. M. Lopatine. *Le présent et l'avenir de la philosophie.* — Pessimiste au début de son article (« La philosophie traverse une crise... »), l'auteur devient presque optimiste à la fin. Il fait siennes les paroles de W. James : « Je crois à la philosophie », mais à la condition que nous nous décidions à reviser toutes les valeurs philosophiques. D'abord, faisons avec Kant ce que nons avons fait depuis longtemps avec Aristote. Quelle distance entre l'Aristote de la scolastique et le vrai Aristote historique! Nous sommes trop habitués à la devise : « En arrière, à Kant! » Disons : « En avant, loin de Kant! » C'est encore le meilleur moyen de rester fidèle au désir même du philosophe de Kœnigsberg. Ne croyons pas que quelqu'un quelque part a déjà tout résolu et que nous n'avons qu'à en profiter. D'autre part, renonçons à l'idée qu'il existe des problèmes inaccessibles à notre entendement et à notre jugement. Ce qui nous est interdit aujourd'hui peut nous être permis demain. Si seulement nous voulions nous élever réellement jusqu'au doute de Descartes, nous pourrions mettre les problèmes et les méthodes philosophiques au-dessus de petits dogmes et de petites écoles.

M. Lopatine voit dans le pragmatisme les signes précurseurs de la renaissance de la philosophie. Des paroles enthousiastes, depuis longtemps oubliées, résonnent parmi les représentants du pragmatisme. Ce mouvement, si paradoxal qu'il paraisse, a obtenu l'adhésion d'esprits éminents comme Bergson et James. On accuse les pragmatistes de scepticisme, de practicisme américain (M. Lopatine sait, à coup sûr, que le pragmatisme de James n'est pas celui de Bergson), d'utilitarisme et même de dédain pour la vérité. Certes, le principe pragmatique n'est pas clairement formulé, mais on accable les pragmatistes moins par véritable critique objective que par crainte de paroles nouvelles. Donc, la philosophie traverse une crise redoutable; elle s'étiolera si elle reste dans le cercle étroit des problèmes conventionnels. ou elle s'épanouira si elle arrive à briser « les chaînes qu'elle s'est volontairement forgées » et à s'échapper vers l'air libre.

N. D. Vinogradov. — Étude historique sur l'activité de la Société de psychologie de Moscou (1885-1910).

V. Guerié. *La philosophie de l'histoire de Hegel.* — Quatre articles. La philosophie de l'histoire de Hegel est l'œuvre créatrice d'un grand esprit, « une synthèse, unique dans son genre, de l'abstraction philosophique » et la première philosophie de l'histoire, c'est-à-dire la première explication de l'ensemble de l'histoire universelle à l'aide des principes et de la méthode philosophiques.

N. Lossky. *L'idée de l'immortalité de l'âme comme problème de la théorie de la connaissance.* — Pour résoudre ce problème, il ne suffit pas d'observer son propre *moi*, il est nécessaire d'étudier le *moi* des autres, le *moi* de l'humanité, qu'il faut soumettre à des investigations spéciales, avant de chercher une réponse à la question de l'immortalité de l'âme.

G. J. Tchelpanov. *La psychologie individuelle contemporaine et son application pratique.* — L'auteur admet la valeur scientifique de la psychologie individuelle, dans le domaine purement théorique, mais, dans l'état actuel de la question, il conteste sa valeur pratique. Or, en Russie, certains éducateurs, sans préparations et connaissances spéciales et dans des conditions rudimentaires, appliquent la psychologie expérimentale à la pédagogie. M. T., non sans raison, voit là un danger pour l'avenir de la psychologie scientifique.

A propos du dixième anniversaire de la mort de Soloviov, les *Voprossi* consacrent plusieurs études au philosophe russe.

L. M. Lopatine. *A la mémoire de Soloviov.* — S. est le véritable créateur de la langue philosophique russe, « langue nette, claire, artistique, simple ». S. est arrivé à la « virtuosité de son style » peu à peu; dans ses premiers écrits on constate l'influence des maîtres de l'idéalisme allemand, sa langue est trop abstraite et trop maniérée; mais dès qu'il se débarasse de cette influence, sa langue devient personnelle, dans ses dernières œuvres, les plus importantes, son style est égal à celui de Schopenhauer. — M. L. aime la poésie de S. —, car l'auteur de la *Justification du bien* a publié des vers, — il le considère comme poète de talent. — M. L. réfute la légende de la conversion de S. au catholicisme. S. estimait la puissance organisatrice des catholiques, mais toutes les tentatives de le convertir restèrent vaines. « Je suis plutôt protestant que catholique ». disait-il. A son lit de mort, il fit appeler un pope.

E. Troubetskoï. *Vladimir Soloviov.* — Article empreint d'un mysticisme religieux et social. « Ou l'univers n'a pas de sens, ou ce sens est une humanité divine parfaite. Là est l'espoir de toute créature, le commencement de la régénération pour tout être humain et pour chaque peuple ».

N. Vinogradov. *L'éthique de David Hume.* — Trois articles.

Une nécrologie très sympathique et plusieurs études sur W. James. Dans la nécrologie les *Voprossi* constatent que James subit l'influence du criticisme néo-kantien français — notamment celle de Renouvier et de Pillon — et de l'École française de psychiatrie.

S. A. Kotlarevsky. *James, penseur religieux.* — C'est dans la culture religieuse des États-Unis que la philosophie religieuse de James prend ses principales racines. En matière religieuse, les États-Unis présentent des conditions exceptionnelles, le dogmatisme y cède le pas à la morale sociale; la séparation des Églises et de l'État et l'idée de liberté, chez les américains, ne laisse point de place ni au cléricalisme ni à l'anticléricalisme. La religion est une question subjective et sociale en même temps; la foi est une source de haute énergie morale. James est, avant tout, américain, américain qui s'appropria la pensée philosophique et religieuse de l'Europe. L'absolutisme logique de Hegel, auquel il a consacré une étude fort originale, lui a permis de juger les contradictions de l'intellectualisme et de témoigner un intérêt particulier à la philosophie de Bergson. M. K. trouve chez James des analogies avec Ritschl et aussi des points de contact avec les représentants du modernisme catholique, « l'un des phénomènes les plus significatifs de la vie religieuse de notre époque ». Individualiste, James ne marche pas, cependant, solitaire. Son pragmatisme ne peut pas être jugé exclusivement au point de vue pragmatique, c'est-à-dire au point de vue de son adaptation aux courants dominants du siècle, il a un sens historique plus vaste. M. K. cherche à dégager, tout particulièrement pour la Russie, un enseignement de la philosophie de James : celui de la tolérance religieuse.

G. Tchelpanov. *James, psychologue.* — Analyse des théories psychologiques de W. James. Conclusion : parmi les psychologues contemporains, nul plus que James n'a contribué à démontrer que la psychologie est une science philosophique. « Ce mérite ne peut être apprécié que par notre génération qui a étudié dans les livres de James ».

N. Berdiaïev. *De l'expérience.* — A propos de la traduction russe du livre de James, *Expérience religieuse*, M. B. déclare que James est un penseur aux idées libres et larges, mais qu'il ne possède aucune puissance religieuse, aucune expérience mystique personnelle. Dans le domaine de la religion, James est un minimaliste. Les matériaux de sa psychologie religieuse et de ses expériences mystiques sont incomplets. Il ignore les richesses de la mystique chrétienne de l'Orient, il attache trop d'importance aux sectes anglo-saxonnes. Il est porté à exagérer le côté objectif, historique et social des religions, il a l'air de craindre « la vraie lumière religieuse ».

S. A. Kotlarevsky. *Le pragmatisme et le problème de la tolérance.* — Le pragmatisme n'est pas un système défini, il ne créera pas d'école nouvelle, mais il détermine et oriente un certain mouvement de la pensée, il offre également un appui à l'idée de tolérance dans sa lutte avec l'orthodoxie et le fanatisme sectaire.

V. Erne. *Le doute philosophique.* — Le doute est lié à la pensée, il la pénètre et la fait mouvoir. Il n'y a pas de pensée sans doute. Plus il y a de doute, plus forte est l'énergie de la pensée. L'auteur laisse de côté le doute pathologique, il ne dit rien des rapports du doute et de

la croyance, problème peu étudié jusqu'à présent. Le doute n'est pas une tentative de la pensée d'échapper à la croyance, c'est la crainte tantôt de ne pas croire, tantôt de croire hardiment, une attitude originale entre la croyance et la non croyance. (V. notre ouvrage *Croyance religieuse*).

N. Vinogradov. *Les sophistes et le droit naturel.*

A. Aïchenvalde. *La matière et l'énergie.*

P. Blonsky. *L'enseignement de la psychologie dans les écoles moyennes.* — En 1909 la Société de psychologie de Moscou a entrepris une enquête sur l'état de l'enseignement de la psychologie dans les lycées russes. La Société distribua 200 questionnaires parmi les professeurs de lycées; elle a reçu 52 réponses. Les deux capitales, Saint-Pétersbourg et Moscou, n'ont envoyé que 3 réponses, en tout. Par contre la province a non seulement répondu aux questions posées, mais les professeurs de gymnases ont fait parvenir à la Société de longues études. Résultat de l'enquête : l'enseignement de la psychologie est seulement toléré dans les lycées russes, on y trouve peu de professeurs-spécialistes. Par contre, l'enseignement passionne les élèves, qui préfèrent la psychologie aux langues vivantes, par exemple, et aux mathématiques.

Ossip-Lourié.

Aristotelian Society : Proceedings,

1908-1909 et 1909-1910.

London, Williams and Norgate. 2 vol. in-8°, 259 et 300 p.

La *Revue* signale ordinairement chaque année les travaux de cette Société anglaise qui a pour objet « l'étude systématique de la philosophie », et dont la fondation remonte à plus de trente ans. Nous sommes un peu en retard cette fois. Nous devons donc indiquer sommairement ce que contiennent les deux derniers volumes de ces *Proceedings*. Et il n'y aura pas grand inconvénient à le faire, car les principales discussions se continuent assez naturellement d'un volume à l'autre.

La plus importante est ici celle qu'a soulevée le Président actuel de la Société, le Prof. G. Alexander en traitant ce sujet : « L'activité mentale dans la volonté et les idées. » Il a été amené à soutenir que les sensations ou présentations sont d'ordre physique et non mental, et qu'elles sont révélées à un être organisé pour en recevoir la révélation. Ce fut le point de départ d'une controverse des plus animées, qui remplit la plus grande partie de ces deux volumes. Le Prof. Stout soutient contre le Prof. Alexander qui lui répond, la thèse opposée, et toute une série de mémoires ou de communications se rapportent de près ou de loin à ce grand débat de psychologie ou de métaphysique. Mentionnons à ce sujet les travaux de M. Percy Nunn

et de M. F. C. S. Schiller sous ce titre commun : « Les qualités sont-elles indépendantes de la perception? », de M. Hubert Foston : « Symbolisme mutuel de l'intelligence et de l'activité, » de M. G. E. Moore : « Le sujet-objet de la psychologie, » auquel réplique M. Dawes Hicks, et enfin de M. William Brown : « Difficultés épistémologiques en psychologie. » Toutes ces communications présentent un réel intérêt et dénotent une singulière activité d'esprit. Mais on y chercherait en vain une théorie rigoureusement exacte de la connaissance et une définition tout à fait satisfaisante du phénomène qui joue ici le rôle essentiel, de l'*idée*.

M. Schiller a donné encore, dans le premier de ces deux volumes, un essai sur « La conception rationaliste de la vérité, » et M. G. R. T. Ross une étude sur « Les conditions auxquelles la pensée doit satisfaire ». Ce sont des sujets spéciaux, qui ne sont cependant pas sans quelques rapports avec ceux dont nous venons de parler.

Un autre groupe de travaux se rapporte à la logique. Ce sont ceux de M. E. C. Childs : « Science et Logique, » et de M. S. Waterlow : « Quelques conséquences philosophiques de la théorie mathématique de M. Bertrand Russell. » Ce mémoire donne à M. Shadworth H. Hodgson l'occasion d'intervenir, pour rappeler brièvement que la philosophie, telle que la Société doit la concevoir et l'étudier, ne saurait se confondre ni avec la logique, ni avec les mathématiques. C'est, à notre grand regret, la seule contribution, dans ces deux volumes, de l'éminent philosophe qui a présidé si longtemps l'*Aristotelian Society*, qui a publié de si remarquables travaux et qui a été élu, il y a un peu plus d'un an, Correspondant de notre Académie des Sciences morales et politiques.

On rapportera à la politique et à la morale le *Symposium*, c'est-à-dire l'ensemble de mémoires présentés par M. Bernard Bosanquet, Mrs Sophie Bryant et G. R. R. Ross, et disposés à la manière antique des discours d'un Banquet, le second répondant au premier et le troisième aux deux autres. Ce n'est pas la première fois, on se le rappelle peut-être, que la Société a adopté ce genre de discussion par écrit. Il s'agit, dans le cas présent, de déterminer « La place des Experts dans la démocratie. » Par le mot *Experts*, il faut entendre les spécialistes, les savants, les artistes, les hommes distingués, ceux, en un mot, qui s'élèvent par leurs connaissances et leur valeur propre, au-dessus du niveau commun. On devine quelles sont les diverses idées développées dans ce *Symposium* où Mrs Sophie Bryant tient fort bien sa partie, rempli de réminiscences platoniciennes, et qui ne sont pas toutes favorables à Platon : il se trouve, en dernière analyse, rapproché de Nietzsche, et soupçonné d'avoir rêvé un idéal qui aboutirait, de nos jours, à la domination, dit M. Ross, du *Junker* prussien.

L'histoire de la philosophie tient suivant l'usage, assez peu de place dans ces deux volumes. M. A. D. Lindsay traite de « L'explication kantienne de la causation, » et, dans un nouveau *Symposium*,

MM. J. H. Muirhead, F. C. S. Schiller et A. E. Taylor, discutent la question de savoir s'il est à propos d'admettre la nouvelle doctrine appelée « Le Pluralisme, » qu'ils ont bien soin de distinguer, malgré certaines analogies, du Pragmatisme.

Ils rentreraient aussi dans l'histoire de la philosophie les deux articles, que j'ai réservés jusqu'à présent, de M. Wildon Carr, secrétaire de l'*Aristotelian Society*. M. Carr est assurément l'une des figures les plus originales dans cette réunion de philosophes. Il est, ou était, en effet, un disciple resté fidèle à David Hume. Pour lui, le scepticisme raisonné de l'illustre auteur du *Traité de la nature humaine* était resté la meilleure des doctrines et une doctrine parfaitement dogmatique à sa manière. Mais le scepticisme n'est pas l'indifférence, et M. Carr a été vivement intéressé par les travaux de M. Bergson. Il les a étudiés dans un article que contient le premier des volumes qui nous occupent. Il les a étudiés et sérieusement critiqués, à telles enseignes que M. Bergson a été conduit à les défendre dans une lettre qui est reproduite en français à la fin de l'article publié par M. Carr. Elle n'apprend, sans doute, pas grand chose, à ceux qui sont familiarisés avec l'œuvre de notre éminent compatriote. Mais elle se termine par ces mots : «... Notre intelligence est entourée d'une frange d'intuition, qui nous permet de sympathiser avec ce qu'il y a de proprement vital dans la vie. Si l'on veut donner à cette frange d'intuition le nom d'intelligence, on est libre de le faire; mais on étendra beaucoup le sens du mot; et, à vrai dire, cette frange d'intuition me paraît ressembler moins à l'intelligence qu'à l'instinct, qui est presque l'opposé de l'intelligence. » Qu'à fait M. Carr? Il a, dans le second volume, consacré un second article à l'étude de l'instinct tel que le conçoit M. Bergson, en se servant surtout du livre fameux qui a pour titre : l'*Evolution créatrice*, et il semble bien que ses yeux se sont ouverts, ou, plus exactement, qu'il a entrevu, entre les deux doctrines ordinaires, l'idéalisme et le réalisme, dont il n'admettait ni l'une ni l'autre, une troisième théorie vers laquelle il se sent attiré. Les idées du Prof. Alexander ont, il est vrai, frayé la voie aux révélations de M. Bergson. Mais il y a tout lieu de craindre qu'il n'y ait plus aujourd'hui aucun sceptique dans l'*Aristotelian Society*.

A. Penjon.

The Psychological Review

Vol. XVII, 1910.

1. — J. Bergström. *Description d'un pendule chronoscope* pour laboratoire de Psychologie et de ses accessoires, pour les différentes formes de réaction (1-18).

Daniel Starch. *Processus mentaux et réflexes psycho-galvano-métriques* (19-36). — D. S. cherche si tous nos processus mentaux ou seulement quelques-uns sont accompagnés de changements de résistance au passage des courants électriques, perceptibles au galvanomètre; et si ces résistances sont caractéristiques des différents types de phénomènes mentaux, et varient proportionnellement au degré de ces états (v. l'historique de Peterson et Jung dans : *Brain* 1907, p. 153-218). Le travail *volontaire* sans pensée diminue la résistance au courant; le travail mental a moins d'action; l'activité musculaire *automatique* en a moins que le travail volontaire, etc. D'où D. S. conclut que la résistance varie avec la nature de l'activité mentale.

Helen Th. Woolley. *Le développement de la main droite chez l'enfant normal* (37-41). Observation d'un enfant : jusqu'au septième mois, on ne voit aucune préférence à se servir d'une main plutôt que de l'autre; au huitième mois, l'enfant commence à balancer la main pour saluer : sa nourrice le portant sur le bras droit, c'est la main gauche qu'il balance; changé de bras, le mouvement n'est d'abord plus esquissé; puis les deux mains sont balancées indifféremment. — Au neuvième mois, la main droite commence à être préférée. H. W. conclut que le développement est normal (la vision étant régulière), et que la parole, conformément à l'hypothèse d'un voisinage entre le centre du langage et celui de la main droite, s'établira rapidement. C'est au septième mois que l'enfant a commencé à balbutier des syllabes et à se servir de la main droite.

H. Carr. *Sensations autokinétiques* (42-75). — Étude des mouvements de l'œil et de la tête qui concourent à certaines illusions visuelles,

2. — C. H. Judd. *Evolution et conscience* (77-67). — La psychologie future doit être une science qui dépasse la biologie et qui sorte des adaptations organiques pour étudier les phénomènes intellectuels.

Boris Sidis et L. Nelson. *Nature et origines des phénomènes psycho-galvaniques* (98-146). — Dans ce long travail, qui reprend le même problème que D. Starch, en le précisant davantage, les auteurs étudient d'abord les variations du galvanomètre sous différentes influences mentales. Tout stimulant sensoriel fait varier l'aiguille; et ces variations ne tiennent pas à des états de la peau; toute réaction motrice amplifie les phénomènes galvaniques; toute activité motrice fait varier le passage du courant. Quant aux sources des phénomènes galvaniques, il ne faut pas les chercher dans des phénomènes intellectuels purs, mais dans des états psycho-physiologiques. Les variations de l'aiguille sont dues à des variations de résistance de la peau ou du corps; les réactions galvaniques sont dues à des variations des forces électromotrices produites par les états psychophysiologiques liés à des excitations internes ou externes, et on ne peut les rapporter ni à la circulation, ni aux secrétions des glandes, ni au sympathique ni au système nerveux, mais à des phénomènes musculaires; ces

réactions disparaissent progressivement, à mesure que se répètent les stimulations qui les ont fait naître, et cette chute semble due à la fatigue.

W. Scott. *Différences personnelles dans la suggestibilité* (141-154). — S. fait remarquer qu'au lieu de dire : un tel est plus suggestible que son voisin, il serait plus juste d'examiner *en quoi* la suggestibilité du premier se différencie de celle du second.

3. Knight Dunlap. *Expériences à l'appareil de Burrow, et phénomènes connexes* (157-191). — L'appareil est celui que Burrow a décrit (*The temporal position of a momentary impression*, Psychol. Mon. vol. XI, nº 4, 1909). D. a fait des expériences d'abord sur lui, et ensuite sur d'autres sujets. Il divise ceux-ci en trois classes : ceux qui sont attentifs avant tout à l'échelle, ou surtout à l'index; ceux qui adoptent un rythme de réaction, et ceux qui fixent l'œil, en fait, au moment critique. Ce sont les trois façons d'apprécier les positions d'un index en mouvement au moment d'une excitation faible : la première donne lieu à des erreurs positives; la seconde à des avances ou des retards de réaction, selon que le rythme avance ou retarde; la troisième à de petites erreurs, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Dans la méthode de fixation, le sujet normal perçoit simultanément les excitations simultanées : mais il peut aussi percevoir simultanément des sensations différentes venues successivement; et les erreurs peuvent être réduites à zéro, quand le rythme est bien adapté. — Il paraît probable que, dans la fixation, on a affaire à une simple réaction de l'œil : c'est d'ailleurs un point à étudier dans l'avenir, aussi bien que ce qui touche à l'habitude, au rythme, au genre d'excitation, etc.

Algernon S. Fard. *Etude sur une illusion visuelle de la perception d'un mouvement* (192-204).

E. Downey. *Les Jugemenls sur le sexe de l'Ecriture* (205-215). — D. confirme, sur un point, les résultats de Binet sur le sexe de l'écriture, ses expériences l'ayant déterminé 8 fois sur 10 : les erreurs proviennent de ce que le sexe est influencé par l'âge et la pratique, par les habitudes professionnelles d'écriture, etc.

Bellings et Shepard. *Changements du rythme du cœur dans l'attention* (217-228). L'effort d'attention tend à accélérer le rythme du cœur : des changements concomitants en résultent pour le pouls, etc. — B. et S. concluent qu'il faut tenir compte de ces éléments dans l'étude de l'expression des émotions.

The Psychological Bulletin (*vol. VII.* Jan-June 1910) Nº 1. *Buchner* : Progrès de la Psychologie en 1909; *Swift* : Étude sur la mémoire neuro-musculaire; *D. Starch* : Un cas d'éducation par la méthode d'essai et de corrections d'erreurs ; — Nº 2. *Pierce* : C. R. de l'Association Américaine de Psychologie; Buchner : C. R. de la Société Sud de Philosophie et de Psychologie. — Nº 3. *David et Ms Hill* : Perte et recouvrement de la conscience dans l'anesthésie; *Smith* : Comédie

et expérience comique; — N° 4. *E. Jones* : La Psychologie de Freud (longue étude). — N° 5. *S. J. Smith* : L'apprentissage pour lire au télégraphe. — N° 6. *N. Wells* : Description du sentiment provoqué par les couleurs du spectre; *J. Hubbard* : Curieux phénomène visuel secondaire résultant de l'excitation de la région de la macule; *H. S. Langfeld* : Expériences sur l'effet produit par la suppression d'un terme dans une série vue pour la seconde fois. — N° 8. *Yerkes* et *Bloomfield* : Les chats tuent-ils les souris intimement. — N° 10. *Woodworth* : La carte des noms de couleurs. — N° 12. *Meod* : Conscience sociale.

Dr Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

FAGUET. — *Vie de Rousseau.* In-12, Paris, Lecène.

JACOB. — *Lettres d'un philosophe*, éditées par Bouglé. In-12, Paris, Cornély.

E. DE CYON. — *L'Oreille.* (Bibl. Scient. int.). In-8, Paris, F. Alcan.

P. CHAUVIN. — *Le père Gratry.* In-8, Paris, Bloud.

WEHRLÉ. — *La Méthode d'immanence.* In-12, *Ibid.*

J.-J. VAN BIERVLIET. — *Pédagogie expérimentale. Les Bases.* In-8, Paris, F. Alcan.

OSTWALD. — *Esquisse d'une philosophie des Sciences*, trad. française. In-12, Paris, F. Alcan.

P. GAULTIER. — *La pensée contemporaine.* In-12, Paris, Hachette.

P. PACHEU. — *L'expérience mystique et l'activité subconsciente.* In-12, Paris, Perrin.

G. LE BON. — *Les Opinions et les Croyances.* In-12, Paris, Flammarion.

MORTON PRINCE. — *La dissolution d'une personnalité*, trad. française. In-8, Paris, F. Alcan.

SEGOND. — *Cournot et la psychologie vitaliste.* In-12, Paris, F. Alcan.

B. CROCE. — *Philosophie de la pratique*, trad. de l'italien. In-8, Paris, F. Alcan.

DAVID (Alexandra). — *Le modernisme bouddhiste et le bouddhisme du Bouddha.* In-8, Paris, F. Alcan.

Dr FERRAND. — *Les localisations cérébrales.* In-12, Paris, Rousset.

H. BRITAN. — *The Philosophy of Music.* In-8, London.

WOHLGEMÜTH. — *On the after-effects of seen Movements.* In-8, Cambridge.

BONHÖFFER. — *Epiktet und das neue Testament.* In-8, Giessen, Töpelmann.

DORNER. — *Pessimismus, Nietzsche und Naturalismus.* In-8, Leipzig, Eckhardt.

BECHER. — *Gehirn und Seele.* In-12, Heidelberg, Winter.

DESSOIR. — *Geschichte der Psychologie.* In-12, *Ibid.*

WISSER. — *De Psycher der Meningte.* In-8, Haarlem, Willink.

PAVA. — *Il diritto come norma teoretica.* In-8, Cogliari.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

VIE VÉGÉTATIVE ET VIE INTELLECTUELLE

Dans une excellente analyse de mon livre *La Stabilité de la vie*, M. Lalande fait des réserves sur la définition de la vie à laquelle je me suis arrêté depuis quinze ans :

« En tant que point de départ, que définition constructive, écrit-il[1], cette définition est sans doute très acceptable. Mais il faut bien se rendre compte qu'ainsi restreinte à l'assimilation fonctionnelle, *elle ne correspond plus qu'à une partie minime de ce que nous appelons ordinairement de ce nom*[2]. Il y a d'abord toute la « vie » intellectuelle, artistique, morale, qui est *l'antithèse même* de l'assimilation fonctionnelle. Je crois avoir démontré cette opposition assez complètement pour la mettre hors de doute : l'une travaille à conquérir toute la matière et toute l'énergie pour lui imposer son type spécifique.... L'autre est au contraire en progrès quand il y a marche à l'identité, passage d'une individualité fermée à une personnalité ouverte, transformation des opinions différentes en une vérité commune.... Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de revenir, en ce qui concerne les actes visibles des êtres supérieurs, à la conception classique qui les oppose à la nutrition ? Ne faut-il pas, en somme, les exclure de la « vie » dans ce qu'ils ont d'essentiel? Mais ceci n'est peut-être qu'une question de mots et de classement. Les Grecs distinguaient et opposaient déjà βίος et ζωή. Je crois seulement que la tournure d'esprit de M. Le Dantec ne se prête pas très volontiers à reconnaître les antithèses et le dualisme dont il me semble, pour ma part, que les choses sont faites. »

Je suis très heureux que mon ami Lalande me donne, par cette critique très sérieuse, une occasion de résumer mon opinion sur l'antithèse qu'il signale. Cette opinion, je l'ai longuement exprimée çà et là, dans plusieurs ouvrages, et en particulier dans *La lutte universelle* et dans *Science et Conscience*. Mais n'ayant jamais eu à

1. *Revue philosophique*, t. LXXI, 1911, p. 193.
2. C'est moi qui souligne.

répondre à une objection directe de cet ordre, je n'ai pas encore rassemblé mes arguments en un seul faisceau ; je vais le faire ici avec d'autant plus de plaisir et de facilité, que la question me paraît aujourd'hui extrêmement claire.

*
* *

Quand j'ai commencé, il y a vingt ans, mes études de biologie générale, je me suis d'abord proposé de chercher une définition de la vie qui fut applicable à tous les corps vivants; il fallait qu'une telle définition fût possible pour que la conservation du mot *vie* fût justifiée; et il n'était pas certain, *a priori*, que cette définition se trouverait; la seule raison, en effet, pour laquelle nous traitons indifféremment de *vivants* les êtres si dissemblables du règne animal et du règne végétal, c'est que nos ancêtres nous en ont transmis l'habitude; cette habitude, acceptée sans discussion par les générations successives pouvait-elle résister à un contrôle scientifique? Nous devons à la tradition assez d'erreurs grossières pour avoir le droit, sans sacrilège, de nous poser cette question. J'ai donc essayé de voir, en commençant, s'il existe, suivant la formule de Claude Bernard, un ensemble de phénomènes communs aux animaux et aux végétaux, et à eux seuls. Si cette ensemble existe, il constitue, à proprement parler, le définition de la vie. Naturellement, j'ai cherché parmi tous les phénomènes connus; ceux qui se passent chez l'homme nous sont plus familiers, mais, surtout si on les observe chez l'homme adulte, ils ne se prêtent guère à la généralisation. En particulier, une discussion philosophique entre Lalande et moi sur la dissolution opposée à l'évolution, cela est sans doute un phénomène constaté chez des animaux, mais ce n'est pas un phénomène qui puisse être considéré comme commun à tous les animaux, encore moins aux végétaux. Il fallait donc choisir autre chose. Après avoir passé en revue tout ce que je connaissais des manifestations vitales spécifiques, mouvement, etc., je me suis arrêté à l'*assimilation*. Je ne dis pas l'*assimilation fonctionnelle*, mais bien l'assimilation pure et simple ; je montrerai tout à l'heure pourquoi je fais cette remarque. L'assimilation pure et simple, quoique ne se réalisant sans doute à l'état de pureté chez presque aucun être vivant dans la nature, me parut caractéristique de la

vie. Je me décidai à déclarer *vivant* tout corps chez lequel on peut découvrir un phénomène d'assimilation, ce phénomène fût-il compliqué d'un grand nombre de phénomènes accessoires susceptibles de le masquer plus ou moins complètement.

La définition la plus absolue de l'assimilation est la suivante : Un corps défini *assimile* quand il conquiert de l'espace en gardant sa structure propre, quand il impose sa structure à une portion croissante du monde.

Je fais immédiatement remarquer que l'assimilation ainsi définie, sans restriction, met en dehors du domaine de la vie tous les phénomènes vibratoires ordinaires. Un phénomène vibratoire peut, en effet, se transmettre à travers des milieux, en conservant avec lui-même une ressemblance *physique*; mais, en se transmettant à travers les milieux, il respecte la nature chimique de ces milieux; une onde sonore définie dans l'air deviendra, en passant dans le chlore, une onde définie dans le chlore; il y a donc, jusqu'à un certain point, assimilation physique, mais non assimilation totale comme dans le phénomène vital parfait. Au contraire, un corps vivant qui est le siège d'une assimilation pure et simple, impose à une portion croissante du monde sa structure tant *chimique* que *physique*.

Il n'y a donc pas de phénomène vital proprement dit sans phénomène chimique; or, ce que nous savons aujourd'hui de la conservation de la matière nous permettant d'affirmer qu'on ne saurait faire quelque chose avec rien, nous sommes, dès le début de notre étude, conduits à nous occuper des corps extérieurs aux dépens desquels l'être vivant s'accroît par assimilation; c'est ce qu'on appelle les aliments. Et par conséquent, nous voilà déjà aux prises avec une difficulté :

Notre définition absolue de la vie nous faisait parler de l'accroissement en volume d'un être vivant qui conserve sa structure élémentaire; mais il ne peut y avoir accroissement de volume avec conservation de structure sans qu'il y ait aussi accroissement de masse. Cet accroissement de masse se fera, suivant la loi de Lavoisier, par des emprunts faits à des masses extérieures; et il est évident que, ces emprunts ne pouvant être prélevés sur des corps quelconques, la nature des objets voisins du corps vivant *influencera* le phénomène d'assimilation.

Dans l'état actuel de la chimie biologique, nous sommes en droit d'affirmer que l'existence des corps simples est respectée dans le phénomène chimique de la vie; par conséquent, pour qu'un corps extérieur puisse servir d'aliment à un être vivant, il faudra d'abord qu'il contienne les atomes constitutifs de cet être vivant. On ne pourra pas nourrir, avec du soufre et de l'or, une cellule formée de carbone, d'hydrogène, d'azote, etc.... Si une amibe se trouve collée à la paroi interne d'un vase de verre contenant du bouillon, elle pourra se développer du côté du bouillon, mais la surface du verre fermera pour cette amibe toute une partie de l'espace, parce que les silicates composant le verre ne sont pas un aliment possible du protozaire considéré.

La définition absolue à laquelle nous nous sommes arrêtés en commençant ne saurait donc correspondre à une réalité; nous ne pouvons pas définir la vie *dans* le corps vivant envisagé seul; il faut, de toute nécessité, que nous tenions compte, dans notre définition, à la fois de l'être vivant et des corps qui l'entourent. La vie est une réaction entre le corps vivant et les éléments de son ambiance. Il faut *deux facteurs* pour définir la vie de l'être le plus simple qui soit. Et nous voilà dans l'impossibilité de rêver une vie absolument conquérante qui, localisée d'abord dans un petit volume, gagnerait, petit à petit, tout l'Univers, sous forme d'une sphère infiniment croissante dont le développement ignorerait les obstacles, les contingences. La vie ne peut conquérir un espace que si cet espace est occupé préalablement par des substances matérielles pouvant servir d'aliments au corps vivant siège de la vie.

Dans *La lutte universelle*, j'ai proposé un langage imagé qui empêche d'oublier cette circonstance; le phénomène vital le plus simple est une lutte pour l'espace entre le corps vivant et les corps ambiants qui, en vertu de l'impénétrabilité, ne peuvent occuper la même place dans le monde. Si le corps ambiant est alimentaire, il peut être vaincu dans la lutte; une pièce d'or ne le serait pas.

Même dans le cas le plus simple, même quand l'assimilation pure est possible, par exemple, dans un bouillon nutritif auquel un microbe est parfaitement habitué, nous rencontrons donc déjà l'influence du milieu, puisqu'une paroi de verre suffit à défendre toute une région de l'espace contre l'envahissement par la vie; ici l'influence du milieu se borne à une simple distribution topo-

graphique ; dans d'autres cas, elle sera bien plus importante.

Quand nous supposions, en effet, que l'assimilation était parfaite, il résultait de notre supposition même que la nature des aliments fournis au corps vivant n'influençait aucunement la nature chimique de ce corps vivant ; assimiler, au sens absolu, cela veut dire transformer en substance identique à la sienne, et, par conséquent, dans le cas de l'assimilation parfaite, la nature des aliments ne laisse pas de trace dans l'être qui s'en nourrit. Tout au plus pouvons-nous alors trouver un souvenir de l'aliment employé dans les excréments fabriqués par la vie, dans ce que j'ai appelé les substances accessoires à l'assimilation. L'équation de la vie élémentaire manifestée est, en effet, dans le cas d'une assimilation parfaite[1] :

$$a + Q = \lambda\, a + R,$$

équation dans laquelle *a* représente la substance vivante de l'être au commencement de la réaction étudiée, Q les aliments utilisés dans la réaction, et R les excréments résultant de l'assimilation. On voit que la substance vivante *a* est simplement multipliée par un coefficient quantitatif λ, mais que sa nature chimique n'est aucunement fonction de Q. En dehors du terme R, il n'y a donc aucun *souvenir* de la nature de l'aliment utilisé, dans le cas de la condition n° 1[1].

Mais, je ne saurais trop insister sur ce fait, l'assimilation parfaite ou condition n° 1 est un phénomène extrêmement rare dans la nature ; il est généralement plus ou moins masqué par d'autres phénomènes surajoutés ; cela n'empêche pas qu'il soit avantageux de considérer l'assimilation parfaite comme la définition de la vie ; seulement nous constatons immédiatement que la vie, ainsi définie, n'existe que très rarement dans la nature *à l'état de pureté*.

Lorsqu'on a découvert, en physique, une loi approchée d'un phénomène, on énonce cette loi comme si elle était vraie, quitte à faire, dans chaque cas, les corrections nécessitées par les phénomènes surajoutés qui masquent la loi. C'est le cas, par exemple, pour la loi de Mariotte, qui n'est *jamais* absolument vraie pour un gaz réel, et que l'on énonce cependant comme caractéristique de

1. Condition n° 1. V. *Théorie nouvelle de la vie*, Paris, Alcan, 1896.

l'état gazeux. Ce qui a permis de découvrir cette loi approchée, c'est que, chez beaucoup de gaz, les corrections à faire à la loi sont, dans certaines limites de pression, extrêmement petites par rapport aux quantités définies par la loi.

J'ai eu d'abord l'idée de suivre la méthode analytique employée par les physiciens. Dans ma *Théorie de la vie*, après avoir adopté comme fondamentale la loi d'assimilation pure et simple, j'ai étudié, séparément, les phénomènes chimiques destructifs qui, se superposant en général à cette assimilation, en masquent plus ou moins la précision. J'ai donné le nom de *condition n° 2*[1] à l'ensemble des circonstances qui produisent une destruction de la matière vivante, et j'ai considéré le phénomène réel de la vie d'un être quelconque comme résultant de la coexistence d'un phénomène d'assimilation pure et de quelques phénomènes de destruction superposés au premier et dépendant des conditions de milieu. Ce qui a facilité pour moi ce travail analytique, c'est que les expériences de laboratoire fournissent beaucoup d'exemples de condition n° 2 réalisée à l'état de pureté. Je ne parlais donc pas d'une chose hypothétique, mais bien de phénomènes connus, et, m'engageant résolument dans cette voie, je montrai qu'il est possible de rapporter à la condition n° 1 les éléments histologiques de l'homme quand ils sont à l'état de fonctionnement, mais que ces éléments histologiques se trouvent au contraire à la condition n° 2 quand ils sont au repos. C'est même sous cette forme que j'énonçai pour la première fois la loi d'*assimilation fonctionnelle* qui devait se montrer infiniment plus féconde sous la forme synthétique à laquelle je vais arriver maintenant. Je n'ai été conduit que petit à petit à cette forme synthétique exprimée pour la première fois dans mes « Éléments de philosophie biologique »; j'y ai été conduit surtout par les difficultés de la définition *analytique* des périodes de fonctionnement partiel et de repos partiel chez un organisme, et par les critiques qui ont résulté de ces difficultés.

La considération des phénomènes de destruction à la condition n° 2 introduisait l'influence du milieu dans l'étude de la vie d'un corps vivant, puisque chacun de ces phénomènes de destruction est le résultat d'une réaction chimique entre le corps vivant et

1. *Op. cit.*

certains éléments du milieu. Au lieu de séparer analytiquement les réactions destructives et l'assimilation constructive, j'eus enfin l'idée d'étudier en bloc le résultat du phénomène d'ensemble réalisé chez l'être vivant aux prises avec le milieu, et cela me conduisit à la formule synthétique de l'assimilation fonctionnelle, grâce à laquelle je puis répondre aujourd'hui aux objections de M. Lalande, et empêcher qu'on soit tenté désormais de séparer βίος de ζωή.

*
* *

Voici d'abord les définitions qui président à l'adoption de ce langage nouveau :

A un moment précis de l'histoire du monde, j'appelle A le contenu d'un corps vivant donné limité par un contour qui le sépare du milieu extérieur B. Au moment précis considéré, pendant un intervalle de temps très court à partir de ce moment précis, les relations entre A et B peuvent être représentées par la formule symbolique $(A \times B)$. (J'aurais voulu employer pour ce symbole un autre signe que celui de la multiplication algébrique; j'ai renoncé, à cause du travail de l'impression, à créer un signe nouveau).

A ce moment précis (ou, si vous voulez, pendant l'intervalle de temps très court qui le suit), *il se passe quelque chose dans* A. L'activité en question comprend de l'assimilation proprement dite et des destructions superposées; je n'entre pas dans ces détails. Me conformant au langage courant, j'introduis la notion nouvelle de *fonctionnement*. On dit que, au moment considéré, A a fonctionné, et ce verbe représente l'activité *totale* localisée à ce moment dans le contour qui limite A.

On dit aussi que A *a vécu*, mais alors, si l'on prend le mot *vivre* dans le sens de fonctionner, on ne peut plus donner au vocable *vie* une signification unique; il y a autant de vies que d'êtres vivants envisagés à chaque instant de leur existence; il vaut mieux réserver le mot vie à ce qu'il y a de commun à tous ces fonctionnements; c'est précisément l'*assimilation fonctionnelle*.

Ainsi, le corps A, décrit avec la plus grande minutie au moment choisi pour l'observation, ne contient pas *en lui-même* la définition de son activité présente. Cette activité, ce fonctionnement, on ne peut les définir qu'en faisant intervenir, en même temps que A, le

milieu ambiant B et les relations actuelles établies entre A et B. La formule (A $\times$ B) qui symbolise le fonctionnement de A, représente en même temps, si j'ose m'exprimer ainsi, l'orientation des diverses parties du corps A pour l'exécution de la fonction du moment. Le langage courant nous fournit un mot commode; si l'ensemble de l'activité de A, au moment considéré, s'appelle la *fonction* actuelle de A, le corps A, orienté dans sa structure actuelle de manière à accomplir cette fonction, peut être appelé l'*organe* de cette fonction. Cet organe est défini, comme la fonction correspondante, par la formule symbolique (A $\times$ B); de sorte que cette formule représente, soit l'ensemble de l'activité dont A est le siège au moment considéré, soit le *mécanisme* actuel que constitue le corps A à ce moment. *Fonction* et *organe* ont la même définition; on s'arrête seulement pour définir la fonction au point de vue *résultat*, tandis que, pour définir l'organe, on s'arrête au point de vue mécanisme ou *structure*.

Ceci posé, voici la loi d'assimilation fonctionnelle dans la forme synthétique qui résulte des définitions précédentes, et de l'observation des faits naturels dans les cas où ces faits sont le plus facile à interpréter :

C'est *en tant qu'organe* de la fonction (A $\times$ B) que le corps A assimile au moment où le milieu B définit la fonction (A $\times$ B). Cette formule comprend tout ce qu'il y a d'objectif dans la vie, aussi bien ce que les Grecs appelaient βίος, que ce qu'ils appelaient ζωή; c'est ce que je vais montrer maintenant.

*
* *

Du moment que le milieu B est intervenu dans la définition de la fonction (A $\times$ B), nous pouvons affirmer, sans rien connaître de particulier au sujet du phénomène vital, que le résultat de cette fonction porte la trace de B. Si nous étudions le résultat de cette fonction, non pas dans le milieu, où elle a aussi introduit des changements, mais dans le corps vivant lui-même, nous avons le droit de dire qu'après le fonctionnement le corps vivant, devenu A_1, diffère de A par les modifications que ce fonctionnement a introduites dans A. C'est ce que je représente par la formule symbolique :

$$A + (A \times B) = A_1.$$

Cette formule serait vraie pour un corps A quelconque, même non vivant, qui deviendrait A_1, en réagissant avec un autre corps B. Chez les êtres vivants, elle s'applique immédiatement à la narration du célèbre phénomène de Bordet :

Je ne puis faire varier tout B ; je laisse donc B aussi semblable que possible à lui-même, et j'introduis seulement un facteur nouveau ; c'est à ce facteur nouveau que sera due la modification produite s'il y en a une. Dans l'expérience classique de Bordet, le facteur nouveau est, par exemple, du lait de vache que l'on injecte dans un péritoine de mammifère. Si le mammifère survit à l'injection, il *paraît* être resté semblable à lui-même ; en réalité, il est devenu différent à un certain point de vue. Ayant survécu, il a assimilé le lait de vache, mais il ne l'a pas assimilé d'une manière absolue. Il a assimilé *en tant qu'organe de la lutte contre le lait de vache*, et en effet, le lait de vache a laissé sa trace en lui ; trace très précise, puisque le sérum de ce mammifère donne ensuite un précipité avec le lait de vache *et avec le lait de vache seulement*, alors que le sérum d'un mammifère neuf [1] de la même espèce ne donne aucun précipité avec aucun lait. Ce phénomène de Bordet peut être considéré comme le phénomène biologique par excellence ; je montrerai, tout à l'heure, qu'on peut lui ramener tous les autres.

En assimilant du lait de vache injecté dans son péritoine, le mammifère a conservé la trace, le *souvenir* [2] de sa lutte contre le lait de vache ; je puis encore raconter l'histoire de ce phénomène en disant, ce qui nous sera utile pour la généralisation des faits, que le mammifère a acquis l'*expérience* du lait de vache.

Avant d'aller plus loin, je fais remarquer que, malgré mon désir de synthèse, j'ai fait de l'analyse dans les lignes précédentes, puisque j'ai isolé de l'ensemble B des facteurs du milieu, un facteur partiel, le lait de vache. Tous les autres facteurs restant les mêmes au cours de mon expérience, j'ai ainsi le moyen d'étudier l'effet du seul facteur qui ait changé ; je constate donc, dans mon expérience, un *fonctionnement partiel*, mais cela veut dire seulement

1. On appelle neuf un animal qui n'a pas encore été soumis à une expérience de laboratoire.

2. Je prends ici ce mot dans un sens objectif qui se conçoit sans peine ; je l'emploie intentionellement parce que les souvenirs proprement dits se présenteront à nous d'une manière analogue un peu plus tard.

que mon attention est attirée sur une partie spéciale de fonctionnement total de l'organisme; cela ne signifie pas que j'étudie le fonctionnement d'une partie de l'organisme artificiellement séparée, au mépris de toute légitimité, du reste de l'animal vivant. Les physiologistes ont la dangereuse habitude de définir, dans les individus, des *organes partiels* de fonctions partielles; à mon avis, il n'est aucune fonction dont l'organe puisse être *localisé* en une région restreinte de l'organisme; l'organisme tout entier est, à chaque instant, l'organe de la fonction totale, de l'activité d'ensemble qui se produit à ce moment en lui; je ne songerai donc jamais à parler d'organe partiel; mon analyse verbale se borne à séparer, dans la narration d'ensemble du fonctionnement d'ensemble, la partie de ce fonctionnement qui est en rapport avec un facteur particulier choisi expérimentalement par moi au milieu de tous les autres facteurs du milieu. Cette remarque faite, je reviens à mon sujet.

Nous avons vu que le mammifère, ayant digéré du lait de vache injecté dans son péritoine, a conservé la trace, le souvenir de cette lutte, a acquis l'expérience du lait de vache. De quelle nature est cette expérience acquise? Dans l'exemple du lait de vache, il serait difficile de le préciser, parce que le lait de vache, injecté à une dose assez restreinte, est inoffensif pour le mammifère qui le reçoit; mais des expériences analogues ont été faites par injection, dans le corps de certains animaux, de colloïdes, vivants ou non vivants (microbes ou toxines), nuisibles, pathogènes pour ces animaux. Sauf des cas particuliers que l'on appelle cas d'*anaphylaxie* et qui, je l'ai montré ailleurs[1], ne constituent qu'une exception apparente à la loi générale, le résultat de la maladie causée par l'injection d'un colloïde pathogène est, pour l'animal qui a subi cette injection, une *immunité* plus ou moins complète contre une nouvelle injection du même produit. Ainsi donc, l'*expérience* acquise par la lutte contre un ennemi donné est un aguerrissement en vue d'une nouvelle lutte contre un ennemi *de même nature*. L'animal, attaqué par un ennemi et ayant résisté à cet ennemi, s'est habitué à résister plus aisément à un ennemi semblable.

C'est dans cet ordre de recherches pathologiques que la loi générale d'assimilation fonctionnelle trouve sa plus éclatante vérifica-

1. V. *La stabilité de la vie*, §§ 45 et 46.

tion. Je considère par exemple les chevaux que l'on prépare à l'Institut Pasteur de manière à en faire des producteurs de sérum antidiphtérique. L'un quelconque de ces animaux, recevant une injection de toxine diphtérique, fonctionne en tant qu'organe de la lutte contre la toxine diphtérique; c'est donc en tant qu'organe de cette lutte spécifique qu'il assimile pendant la durée de la lutte; cette lutte a d'abord pour effet de *définir* l'organe correspondant, mais, si elle dure assez longtemps, elle *crée* petit à petit, par assimilation fonctionnelle, l'organe ainsi défini. La fonction et l'organe ont primitivement, nous l'avons vu, la même définition; on peut donc dire que la fonction définit l'organe. Si les conditions font durer le fonctionnement, la fonction crée l'organe. Et en effet, le cheval ayant digéré lentement la toxine dipthérique est devenue, au bout de ce temps, l'organe de la digestion de cette toxine. Il digère cette toxine en produisant dans son milieu intérieur une modification spéciale, ce qu'on appelle *sécrétion* d'une diastase ou antitoxine; mais, une fois la digestion terminée, il continue à sécréter longtemps la même antitoxine, et c'est pour cela que son sérum permet de sauver, par sérothérapie, les enfants attaqués par la toxine mortelle.

L'animal a donc conservé dans sa structure la trace, le souvenir, l'expérience de la lutte dont il est sorti victorieux, et, par conséquent, sa victoire n'a pas été absolue. Une assimilation absolue aurait triomphé de l'ennemi sans en laisser de trace; ici il y a, au contraire, défaite partielle; l'animal attaqué a continué de vivre, et c'est là qu'est sa victoire, mais il n'est pas resté *identique* à lui-même, et c'est là qu'est sa défaite. En réalité, la défaite est minime; l'animal a peu changé: un mouton qui a guéri du charbon ressemble tellement à un mouton ordinaire que nous ne savons pas reconnaître la modification qu'il a subie, à moins d'employer comme réactif une nouvelle injection de virus charbonneux grâce à laquelle nous vérifions son immunité.

Toutes ces considérations paraissent bien éloignées de l'objet de notre étude actuelle; on peut se demander comment l'observation des réactions pathologiques peut nous conduire à établir un rapport entre βίος et ζωή. Nous sommes cependant bien près du port, et nous allons y arriver dans un instant.

*
* *

Quoi qu'en puissent penser les partisans de la fantastique théorie d'Ehrlich, qui place dans chaque cellule de l'animal un chimiste de génie, les toxines et les colloïdes en général doivent leur activité spécifique, non pas à leur structure atomique ou chimique, mais bien à un état physique de dimension particulière, et que l'on peut appeler le *rythme*[1] du colloïde ou de la toxine. Dans le protoplasma vivant, les activités chimiques sont si intimement liées aux activités physiques par des relations de réciprocité, qu'il est difficile de séparer les unes des autres. Une série de déductions, partant à la fois d'un grand nombre de faits biologiques différents, m'a conduit à comprendre que malgré le substratum chimique inséparable des toxines, la digestion de ces toxines par le protoplasma est un phénomène physique et non chimique. J'ai été amené à considérer le protoplasma vivant comme un orchestre, et à envisager sa lutte avec une toxine comme résultant d'une *dissonance* entre l'être vivant et son ennemi colloïde. La résistance du protoplasma à la toxine revient à la production d'un rythme nouveau qui désarme en l'annihilant le rythme aggressif de la toxine. Et cette manière de voir fait comprendre que le sérum porteur de ce rythme défensif ait, par rapport à la toxine ennemie, une spécificité rigoureuse, mais non exclusive[2]. Par exemple le sérum préparé contre le tétanos est capable de désarmer le venin des serpents, parce que le venin des serpents a le même rythme nocif que la toxine tétanique.

Je rappelle la nature physique de l'acte digestif pour pouvoir passer du cas où le facteur choisi dans le milieu était un corps colloïde transportable, au cas où ce facteur sera un phénomène physique qui n'emporte pas son substratum avec lui. La généralisation que je veux faire ici de l'expérience de Bordet pourrait en effet, sans cette précaution, paraître inacceptable à bien des lecteurs. Nous sommes trop habitués à faire immédiatement une distinction profonde entre un *corps* comme le lait, et un *phénomène physique*, comme la lumière ou le son, pour ne pas être tentés

1. V. *De l'Homme à la Science*, Paris, Flammarion, 1908.
2. V. *Introduction à la Pathologie générale*, Paris, Alcan, 1905.

d'établir entre ces deux catégories d'objets une ligne infranchissable de démarcation; les uns sont *transportables* avec toutes leurs propriétés, les autres se propagent à travers des corps divers qui, envisagés seuls, ne peuvent transporter avec eux le phénomène dont ils sont le siège momentané. Un corps éclairé par un rayon de lumière bleue ne reste pas bleu si on le transporte hors du rayon, tandis que de la toxine tétanique, établie dans un bouillon, se transporte avec le bouillon. Cependant, si la lumière bleue et la toxine tétanique agissent par leur rythme sur un protoplasma vivant, nous pourrons raconter de la même manière l'activité par laquelle le protoplasma résiste à l'attaque de ces deux facteurs si différents en apparence.

Il y a d'ailleurs des corps qui agissent sur les protoplasmas, non à l'échelle particulaire comme les colloïdes, mais directement à l'échelle atomique; ce sont les poisons chimiques; la réaction des corps vivants à leur attaque est également de dimension chimique; or tout le monde sait qu'il n'y a pas fabrication de sérum spécifique contre les alcaloïdes. Mais entre les colloïdes comme le lait, comme les toxines, comme les microbes et les phénomènes physiques rythmés comme le son et la lumière, la différence est insignifiante au point de vue de leur action sur les protoplasmas, puisque cette action est, dans tous les cas, d'ordre physique.

Donc, puisque la narration du phénomène de Bordet nous a paru d'une généralité absolue toutes les fois qu'il s'est agi d'un colloïde à l'attaque duquel résistait le corps vivant étudié, nous pouvons, provisoirement au moins, et sous bénéfice d'inventaire, appliquer la même narration à tous les agents naturels qui interviennent dans la vie d'un individu. Cela revient à affirmer, contrairement à ce que disait M. Lalande dans le passage cité en tête de cet article, que l'assimilation fonctionnelle rend compte de *tout* ce que fait un être vivant, aussi bien s'il s'agit des phénomènes catalogués sous la dénomination de βίος, que s'il s'agit des activités composant la vie végétative ou ζωή. Une telle affirmation doit être étayée de raisonnements sérieux; nous allons nous y arrêter maintenant.

*
* *

A un moment donné de sa vie individuelle, un corps vivant A se trouve plongé dans un milieu B. Ce milieu B comprend tout ce qui, au monde, n'est pas A; la plupart des corps du milieu ainsi défini n'interviennent en aucune façon dans l'histoire de A; seuls compteront pour nous les corps et les phénomènes qui se trouveront dans ce qu'on peut appeler la sphère d'influence ou d'activité du corps A. Les corps colloïdes comme les toxines n'agiront sur A que par contact immédiat [1], parce que leur rythme spécifique ne se transporte pas en dehors d'eux par l'air ou l'éther; mais d'autres corps pourront agir à distance par leur rayonnement lumineux ou sonore [2]. Au moment précis considéré, le fonctionnement de A, ce qu'on appelle sa vie dans le langage courant, sera déterminé par la structure de A et par tous les agents tant colloïdes que physiques qui, du milieu ambiant, *agissent* sur lui à ce moment. Je représente par B′ cet ensemble complet. Le fonctionnement correspondant sera représenté par la formule $(A \times B')$ laquelle est équivalente à $(A \times B)$, puisque B′ comprend tous les facteurs de B qui agissent effectivement sur A. J'applique à l'ensemble B′ la loi d'assimilation fonctionnelle; le corps A fonctionnera, au moment considéré, en tant qu'organe de la fonction $(A \times B')$. Si les facteurs B′ restent assez longtemps semblables à eux-mêmes, l'assimilation que subira l'être vivant en tant qu'organe de cette fonction en fera l'organe créé par cette fonction suivant la loi de Lamarck.

J'ai, tout à l'heure, en racontant les expériences de Bordet, séparé de l'ensemble B′ un colloïde expérimentalement choisi. Je pourrais faire maintenant la même chose, non plus pour un facteur qui soit un corps défini et transportable, mais pour un *phénomène* physique faisant partie de B′. Sauf les actions violentes causées par les chocs brusques et qui déterminent généralement des accidents purement destructeurs des substances vivantes, les seuls phénomènes vraiment physiques qui peuvent agir sur les substances

2. Il faudra même qu'il y ait pénétration si l'animal a une peau.

1. Les cellules vivant dans un milieu liquide peuvent agir aussi à distance dans ce liquide en y introduisant une répercussion de leur rythme, ce qu'on appelle une diastase.

vivantes sont des mouvements vibratoires, calorifiques, lumineux, sonores, etc. Or un rythme qui se transmet conquiert le milieu à moins qu'il ne soit conquis par lui; il y a lutte entre les radiations et l'être vivant comme entre l'être vivant et les colloïdes. Il faut que l'être vivant assimile ou soit assimilé. Quand il continue de vivre quand il ne meurt pas de l'action de l'agent physique considéré, il est victorieux dans la lutte, mais, ici encore, ce n'est pas une assimilation absolue, c'est une *assimilation fonctionnelle*, c'est-à-dire que l'organisme, tout en assimilant la radiation qui le frappe, subit de la part de cette radiation une certaine transformation. Il triomphe, mais incomplètement, et le souvenir, la trace de la radiation assimilée restent gravés en lui. Un organisme qui serait doué de vie au sens absolu du mot imposerait son état personnel, *sans subir lui-même aucune modification*, à une portion croissante du milieu. Un organisme réel, doué de la vie réelle, ne conquiert le milieu qu'en se pliant à ses exigences, en s'adaptant à ses divers facteurs.

J'étudierai plus complètement, tout à l'heure, les phénomènes d'*imitation* auxquels donne lieu chez les êtres vivants la pénétration en eux des radiations extérieures, phénomènes que j'ai résumés ailleurs [1] dans cette formule : « l'imitation est la revanche du milieu sur le vivant ». Je m'en tiens pour le moment à une première approximation qui nous suffira pour comprendre le rôle du milieu dans l'évolution tant individuelle que spécifique. Un être doué de vie absolue n'aurait pas d'histoire, puisque sa structure actuelle se conserverait indéfiniment dans son corps grossi; un être doué de vie réelle a une histoire que l'on appelle son éducation. Les formules symboliques de tout à l'heure nous permettent de parler de cette éducation d'une manière très synthétique.

*
* *

L'état d'un corps vivant étant représenté par A_1 à un moment donné, et le milieu actuel par B_1, le fonctionnement correspondant est donné par la formule symbolique $(A_1 \times B_1)$. De ce fonctionnement le corps vivant sort transformé en A_2. Le corps A_2 rencontre

1. *V. De l'Homme à la Science, op. cit.* et *Science et Conscience.*

des circonstances nouvelles dans le milieu, lui-même modifié, et qui est devenu B_2; d'où nouveau fonctionnement représenté par le symbole $(A_2 \times B_2)$; le corps devient A_3 par suite de ce nouveau fonctionnement et ainsi de suite. J'ai proposé [1] de représenter cette histoire individuelle par la série des formules symboliques :

$$A_1 + (A_1 \times B_1) = A_2;$$
$$A_2 + (A_2 \times B_2) = A_3;$$

. . . .

$$A_{n-1} + (A_{n-1} \times B_{n-1}) = A_n.$$

La forme A_n provient donc de A_1 par l'intermédiaire des formes A_2, A_3,... etc., qui résultent elles-mêmes des fonctionnements occasionnés par les milieux B_1, B_2... $B_{n,-1}$. La série de ces fonctionnements successifs est l'histoire de l'individu A; elle est dirigée, d'une part par la structure de l'être initial A, que nous appelons, au sens large, hérédité, et d'autre part, par la série des milieux rencontrés successivement, B_1, B_2,... $B_{n,-1}$. Ce second facteur de l'évolution, cette série des circonstances ambiantes, c'est l'*éducation*, au sens large, de l'individu considéré. Tous les fonctionnements successifs ont donc laissé des traces plus ou moins durables dans l'individu; et, par l'intermédiaire de ces fonctionnements, les événements du milieu, B_1, B_2,... B_n, ont, eux aussi, laissé leur souvenir dans la structure même de l'être vivant. Si l'un de ces fonctionnements a été prolongé longtemps sous l'influence d'un phénomène extérieur de longue durée, le résultat aura été, dans l'organisme, la création durable d'un organe correspondant. On ne peut donc pas dire que l'hérédité détermine tout; on ne peut pas dire en toute rigueur que A_n est fils de A_1; il faut corriger cette formule en disant : A_n dérive de A_1 *et du milieu* qu'il a traversé depuis qu'il avait la forme A_1. On donne à proprement parler le nom d'*expérience acquise* à l'ensemble des caractères gravés dans la structure de l'être A par l'influence des phénomènes du milieu. Aucun de nous ne peut vieillir sans acquérir de l'expérience, ce qui n'aurait pas lieu, je le répète, si nous étions doués de vie absolue.

1. V. *Éléments de philosophie biologique.*

L'expérience acquise est gravée dans notre structure actuelle; or, au moment présent, nous agissons en vertu de notre structure actuelle et des relations établies entre nous et l'ambiance. Nous avons donc le droit de dire, en toute rigueur, que, par l'intermédiaire de notre structure, les événements passés auxquels nous avons été mêlés jouent un rôle dans nos déterminations de chaque jour; du moins cela est-il vrai pour les événements passés qui se sont prolongés assez longtemps dans notre ambiance et ont laissé dans notre structure une trace durable. Or, dans nos activités tant passées que présentes, qu'y a-t-il eu sinon, à chaque instant, assimilation fonctionnelle? L'assimilation fonctionnelle résume toute notre activité présente et prépare les structures qui interviendront dans les assimilations fonctionnelles futures. Depuis l'œuf jusqu'à la mort, tout ce qui se passe dans l'homme est assimilation fonctionnelle. L'homme est le produit de son hérédité et de son éducation, mais, à chaque instant, l'assimilation fonctionnelle représente précisément le résultat de la coïncidence établie à ce moment entre sa structure actuelle (hérédité au sens large) et le facteur B actuel, (éducation au sens large).

Les particularités de structure résultant des fonctionnements passés jouent un rôle dans les déterminations présentes; ces déterminations présentes, quand l'homme continue à vivre, sont favorables à sa conservation; c'est ce que l'on exprime en disant que l'homme est intelligent, et, en effet, l'intelligence a été définie par Romanes « la faculté qu'a l'individu de tirer parti de son expérience ». En ce sens, tout être vivant est intelligent; je n'ai jamais pu, pour ma part, séparer l'idée d'intelligence de l'idée de vie; une racine d'arbre qui se dirige vers un corps nutritif ayant déjà été utile à son espèce agit intelligemment; elle agit intelligemment quand elle s'écarte d'une substance nuisible; et cependant il n'y a là que des phénomènes physiques appelés *tropismes*; mais ces tropismes résultent d'une particularité inscrite dans la structure actuelle par l'expérience passée, ils répondent donc à la définition de Romanes.

Malgré l'influence indéniable de l'éducation individuelle sur le développement de chaque être vivant, on ne peut oublier que l'hérédité de l'œuf joue un rôle directeur bien plus considérable sur l'évolution embryologique; les variations apportées à chaque instant

par les circonstances ambiantes sont toujours faibles, sous peine de mort; les limites entre lesquelles peut varier un être doué d'une hérédité donnée et qui continue de vivre ne sont jamais bien écartées l'une de l'autre. L'éducation brode une série de petits dessins sur le canevas tracé par l'hérédité, mais à la longue, l'ensemble de tous ces petits dessins dont chacun joue un rôle dans la fabrication des petits dessins ultérieurs finit par créer des divergences assez appréciables entre deux hommes de même hérédité, comme deux jumeaux. Dans assimilation fonctionnelle, il y a *assimilation*, nous ne devons pas l'oublier, et cela veut dire que l'hérédité joue dans toute l'évolution individuelle un rôle de premier ordre; c'est pour cela qu'un être qui sort d'un œuf de poule ne devient jamais un canard; un enfant peut apprendre le chinois, devenir boiteux ou manchot, mais il reste toujours de l'espèce humaine. L'hérédité de l'œuf joue un rôle primordial dans l'histoire de l'individu qui en sort.

Mais qu'est-ce que l'hérédité de l'œuf?

L'œuf est l'aboutissant d'une lignée prodigieusement longue dans laquelle tous les phénomènes se sont passés, depuis le début, suivant la loi d'assimilation fonctionnelle. L'hérédité de l'œuf contient le résultat de l'expérience ancestrale ou du moins *d'une partie* de l'expérience ancestrale. Une lignée en effet n'est pas un individu, mais une succession d'individus. Or l'expérience individuelle laisse sa trace dans la structure de l'individu, trace plus ou moins durable qui se conserve quelquefois jusqu'à la mort, mais qui, résultant des circonstances de l'éducation, n'était pas prévue dans l'hérédité de l'individu considéré. Si donc les individus transmettaient exactement à leurs descendants, comme on l'a cru longtemps, l'hérédité rigoureuse qu'ils ont reçue de leurs parents, les espèces n'évolueraient pas; l'expérience ancestrale ne jouerait aucun rôle, sauf par le moyen de la tradition, dans la vie des jeunes générations; un poussin qui sort de l'œuf, armé de pied en cap pour l'existence, ne pourrait descendre que d'individus qui sont sortis de l'œuf à l'état de poussin.

Le transformisme a rendu insoutenable cette manière de voir. Quelques-unes des particularités de structure acquises par l'individu au cours de son expérience individuelle, peuvent peu à peu, si elles sont acquises de la même manière pendant plusieurs générations,

influencer le patrimoine héréditaire de la lignée au point de devenir ce qu'on appelle des *caractères transmissibles*; c'est-à-dire que le patrimoine héréditaire portera une trace de ces particularités structurales et, par une réciprocité admirable dirigera ensuite, chez les générations ultérieures, la formation de ces mécanismes structuraux, en dehors même des conditions qui avaient présidé à leur apparition. J'ai longuement étudié dans de nombreux ouvrages[1] cette question fondamentale de l'hérédité des caractères acquis. Grâce à elle, on comprend que certains acquêts de l'expérience ancestrale puissent se transmettre à la lignée par pure hérédité. Et par conséquent, cette hérédité même qui, aujourd'hui, lutte en chacun de nous contre les hasards de l'éducation, cette hérédité conservatrice, que l'assimilation respecte, porte en elle-même la trace des éducations passées. Parmi les mécanismes qui se transmettent héréditairement quoique ayant été acquis par l'éducation, il faut signaler ce qu'on appelle les *instincts* et surtout, le plus important de tous et qui les synthétise tous, la *logique*, résumé de l'expérience ancestrale.

La *logique* ne comprend pas *toute* l'expérience ancestrale. Des ancêtres à moi ont su des choses que je ne sais pas, mais je recueille par hérédité le fruit des expériences assez prolongées dans ma lignée pour n'avoir pas disparu avec les individus et s'être inscrites dans le patrimoine héréditaire qui m'a été transmis. Le fait que la logique est inscrite dans l'œuf suffirait à empêcher de s'étonner que l'assimilation fonctionnelle expliquât les phénomènes de βίος aussi bien que les phénomènes de ζωή. Mais il ne faut pas oublier que la logique est *spécifique* comme l'hérédité. Il n'y a pas d'être sans logique, puisqu'il n'y a pas d'être sans expérience ancestrale; et quand nous divisons la vie humaine en vie intellectuelle et vie végétative, nous nous laissons aller à cette vieille erreur, conservée encore par les néo-Darwiniens, et qui veut que l'homme soit composé de parties disparates juxtaposées. Il ne faut pas croire qu'il y a en nous des parties analogues à celles des végétaux et auxquelles sont superposées des facultés supérieures. L'homme est homme dans son foie et dans son rein aussi bien que dans son cerveau et dans ses mains; et les vétégaux ont leur logique comme nous et

1. V. en particulier *Le Chaos et l'harmonie universelle*, Alcan, 1911.

s'en servent comme nous, ce qui nous force à dire qu'ils sont intelligents.

Une lignée peut être considérée comme un être unique, qui aurait acquis de l'expérience pendant une vie mille fois centenaire, mais qui aurait oublié, de cette expérience, tout ce qui n'aurait pas correspondu à des fonctionnements assez prolongés; chaque génération dans cette lignée amènerait d'une part, l'oubli de tous les faits d'expérience individuelle qui ne se sont pas fixés dans le patrimoine héréditaire, d'autre part, la récupération d'une jeunesse nouvelle, d'une nouvelle plasticité autorisant l'acquisition d'une nouvelle somme d'expérience. Mais, dans cette longue histoire, tout est assimilation fonctionnelle et uniquement assimilation fonctionnelle.

L'expérience ancestrale ne se transmet pas seulement par hérédité, au moins chez les espèces sociales ou chez les espèces don les jeunes sont élevés par leurs parents. Certaines particularités de cette expérience se transmettent par *tradition* lorsqu'elles ne sont pas susceptibles de se fixer dans le patrimoine héréditaire. On donne le nom d'*éducation au sens étroit*, ou d'éducation familiale, à la transmission aux enfants, après leur naissance, de l'expérience acquise par les parents. Allons-nous trouver dans ces phénomènes d'éducation au sens étroit quelque chose qui ne soit pas justiciable de la loi d'assimilation fonctionnelle? En aucune façon; l'éducation familiale se fait par *imitation*, et l'imitation est précisément un des faits les plus saillants du rôle du milieu dans la direction des actes des individus; c'est ce que j'ai exprimé ailleurs en disant : L'imitation est la revanche du milieu sur le vivant. Elle est en effet un phénomène par lequel le milieu impose au vivant, sinon sa forme même, du moins un reflet de sa forme; elle est donc l'un des antagonistes les plus parfaits de l'assimilation absolue, mais elle entre dans le cadre de l'assimilation fonctionnelle.

*
* *

Les êtres vivants imitent des sons, des formes, des mouvements; nous verrons qu'ils imitent aussi des rythmes colloïdes et que le phénomène de Bordet entre dans le cadre des phénomènes d'imi-

tation ; arrêtons-nous d'abord à l'imitation qui se fait par l'intermédiaire des vibrations sonores ou lumineuses.

Un corps sonore, vibrant dans un milieu élastique, assimile physiquement ce milieu, qu'il met à l'unisson avec lui-même, de telle manière qu'un phonographe, placé dans ce milieu élastique, dessine sur son cylindre enregistreur une courbe sinueuse qui est la traduction fidèle de la phrase sonore exécutée par le corps vibrant.

De même, un corps éclairé par de la lumière bleue par exemple, assimile physiquement le milieu, puisque sa couleur bleue peut être perçue en un point de ce milieu, même fort loin du corps éclairé. En outre, la forme de ce corps est également reproduite dans l'espace par des vibrations lumineuses, puisqu'un appareil photographique, placé en un point quelconque du milieu, nous fournit une image du corps en question, observé du point où est placé l'appareil photographique. Ainsi, le milieu où nous vivons est rempli d'images, tant sonores que lumineuses, des objets placés dans ce milieu. Pouvons-nous traverser ce milieu sans être gêné par ces images, sans être dérangé par elles de la ligne de conduite que nous impose notre hérédité? Certains êtres sont, à cet égard, beaucoup plus libres que nous, quoique le son et la lumière impressionnent vraisemblablement, plus ou moins, la plupart des êtres vivants. Nous savons d'ailleurs nous mettre à l'abri de ces images en fermant les fenêtres par lesquelles elles peuvent nous impressionner. Un fakir, qui vit les yeux clos et les oreilles bouchées avec de la cire, est plus près de la vie absolue que l'occidental agité ; mais pour vivre les yeux clos et les oreilles bouchées, il faut se résigner à rester immobile dans un lieu où aucun danger physique n'est à redouter, car les images visuelles et auditives que nous imposent les objets du milieu ont précisément pour effet de nous renseigner à leur sujet et de nous permettre d'acquérir une expérience utile. Quand je me promène dans une rue sur l'impériale d'un tramway, je perçois des images nombreuses par mes yeux et par mes oreilles ; je subis sans cesse l'influence d'un milieu sur lequel je n'agis guère, et cela est humiliant pour ma fierté d'assimilateur. Je m'en console en me disant que grâce à cette défaite provisoire, dans laquelle le milieu me force à accepter son image, j'acquiers une expérience au moyen de laquelle je pourrai ensuite prendre ma

revanche sur le milieu et, en particulier, construire des tramways. Le fait que je connais le milieu m'empêche de me croire indépendant de lui et doué de vie absolue, mais il me permet aussi d'agir sur le milieu, au mieux des intérêts de l'être vivant imparfait que je suis.

Je viens d'employer une expression du langage subjectif en disant que *je connais* le milieu; jusqu'à présent je m'étais borné à constater objectivement les relations établies entre les êtres et le milieu; je dois me prendre moi-même pour objet et profiter de ce que je suis conscient, pour analyser les phénomènes d'imitation. Je prendrai un seul exemple d'imitation, et je le prendrai aussi simple que possible, dans le domaine de l'acoustique; j'ai étudié longuement ailleurs [1] l'imitation des couleurs et des formes et je n'y reviens pas ici.

Une phrase sonore étant prononcée par des corps vibrants, par un orchestre si vous voulez, est *répétée* par chaque molécule des milieux élastisques environnants; c'est ce que j'exprimais tout à l'heure en disant que le corps vibrant assimile physiquement le milieu; il *impose* aussi son rythme à la plaque d'un phonographe dont le stylet inscrit sur le cylindre enregistreur la *traduction* de la phrase sonore considérée; je puis m'en assurer en faisant répéter la phrase par le phonographe. Mon oreille est impressionnée, comme la plaque du phonographe, par les vibrations qui traversent mon ambiance, et là encore il y a une traduction *très précise* de la phrase prononcée par l'orchestre. Cette traduction, je ne saurais pas la lire objectivement dans les influx nerveux qui traversent le système auditif central d'un étranger, mais je la lis subjectivement dans mes propres centres nerveux et je puis m'assurer par conséquent de la fidélité extraordinaire de la traduction; la phrase prononcée par l'orchestre se chante en moi; devrai-je donc confesser que, à un certain point de vue, je suis assimilé par l'orchestre? ce serait un échec à mes prétentions de parfait assimilateur.

Puisque la phrase de l'orchestre se chante en moi, je dois dire, rigoureusement, que j'*imite* l'orchestre. Le fait *d'entendre* une phrase constitue à proprement parler une imitation, passive, il est vrai, de la phrase entendue (je laisse de côté l'imitation active qui

1. V. *Science et Conscience*, *op. cit.*

peut être chez moi un résultat ultérieur de mon imitation passive). Si la phrase se répète souvent près de moi, elle se chante souvent en moi et finit par se fixer dans ma mémoire; il reste donc en moi un caractère structural résultant de l'action sur mon oreille d'une phrase sonore prononcée par un orchestre extérieur à moi. C'est tout à fait le même cas que dans le phénomène de Bordet. Un colloïde de rythme donné est introduit dans un animal vivant; si l'animal reste vivant, c'est qu'il a digéré le rythme du colloïde; mais *il en conserve la trace* parce que sa lutte contre le rythme étranger a duré assez longtemps et a construit dans l'individu vivant l'organe défini par cette lutte. On peut, *on doit* employer le même langage quand on parle du souvenir, fixé en nous, d'une phrase sonore entendue. Notre vie individuelle, dirigée par notre hérédité, serait, au moment considéré, et sans l'influence de cette phrase extérieure, un ensemble donné de rythmes personnels; la phrase extérieure, qui assimile les milieux élastiques, ne pourrait nous assimiler absolument sans ruiner notre vie; nous nous adaptons à elle, puisque nous n'en mourons pas, nous la *digérons*, mais nous en conservons une trace fidèle en vertu du phénomène de Bordet.

On pourra s'étonner de voir que je parle ici d'un son comme d'une toxine; c'est précisément à cette unification de la narration des phénomènes vitaux que je me suis attaché dans cet article, et il n'est pas étonnant que je sois conduit à comparer notre perception des sons avec notre digestion des toxines, puisque c'est la comparaison des toxines à des activités rythmiques qui m'a conduit à comprendre la digestion comme un phénomène d'assimilation physique. Un protoplasma attaqué par un colloïde à rythme différent du sien, désarme ce colloïde étranger en produisant des diastases *rigoureusement* appropriées à ce résultat, ce que les partisans de la théorie d'Ehrlich appellent des *anticorps*. Et, comme nous l'avons vu pour les chevaux qui fournissent le sérum antidiphtérique, les organes correspondant à la sécrétion de ces diastases, c'est-à-dire à la lutte contre le colloïde étranger, se construisent dans ces animaux. La même chose se produit en nous quand nous entendons un air de musique; cet air qui était nouveau pour nous, nous choque d'abord; nous réagissons en luttant contre lui comme contre une toxine, nous créons par assimilation fonctionnelle un organe

correspondant; puis, quand cet organe est créé en nous, nous pouvons entendre de nouveau cet air sans aucun déplaisir et même avec joie, parce qu'il se chante naturellement en nous.

Au lieu d'appliquer le langage du phénomène de Bordet à la narration de la perception des sons, nous pouvons aussi bien faire le contraire et appliquer le langage de l'imitation des sons ou des couleurs à la narration de la fabrication des anticorps. Cela rendra sans doute le phénomène de Bordet moins extraordinaire pour ceux qui considèrent l'imitation comme une chose simple, parce qu'elle est familière. Nous pouvons dire rigoureusement que le cobaye qui a lutté contre le lait de vache et a acquis ainsi la propriété spécifique dont nous avons parlé plus haut relativement au lait de vache, *a imité le lait de vache*, de même que nous disons que nous imitons un air de Wagner quand cet air se chante en nous après que nous l'avons longtemps entendu.

Peut-être trouvera-t-on étrange que je donne le nom d'imitation à un phénomène dans lequel un organisme, au lieu de reproduire un rythme donné, fait au contraire ce qu'il faut pour détruire ce rythme, pour le désarmer. Mais quand nous moulons une statue, que faisons-nous, sinon détruire le creux du moule en le remplissant de bronze fondu? La statue n'est pas la reproduction du moule; elle est *tout le contraire*, et cependant, nous trouvons qu'il y a là un exemple parfait d'imitation. Si, pour éviter l'envahissement de notre substance vivante par une phrase sonore, nous chantons en nous-même, synchroniquement, une phrase sonore *complémentaire*, c'est-à-dire une phrase qui, superposée à la première, interférerait absolument avec elle au point de supprimer toute vibration, ne devrons-nous pas dire que cette phrase complémentaire est la *traduction* rigoureuse de la première en ce sens qu'elle détermine rigoureusement la première et la première seulement? Dans toute imitation, il y a traduction; la seule chose que nous puissions exiger de la traduction, c'est qu'elle soit fidèle, c'est-à-dire que, par un phénomène réciproque du phénomène même de traduction, elle puisse restituer le rythme imité; c'est ce qui se passe dans le phonographe; c'est ce qui se passe en nous quand, ayant entendu une phrase, nous la répétons; il y a encore d'autres traductions de la voix, l'écriture par exemple, dont nous savons faire, par la lecture, la traduction en sens inverse. Nous ne savons pas faire la

réciproque du phénomène de Bordet, mais nous nous assurons de la fidélité de la traduction en constatant que le sérum de l'animal qui a été préparé avec le lait de vache donne ensuite un précipité avec le lait de vache, mais n'en donne pas avec le lait d'ânesse ou de jument.

Ces considérations, un peu synthétiques je l'avoue, suffiront à ceux qui veulent se rendre compte de la légitimité du langage de l'assimilation fonctionnelle dans la narration des phénomènes d'imitation passive, c'est-à-dire dans les fonctionnements déterminés en nous par un rythme extérieur à nous et qui tente de pénétrer dans notre organisme. Tout cela ne nous apprend pas sous quelle forme est enregistré en nous le souvenir de la phrase entendue; cela nous est indifférent pour le moment, la seule chose qui nous importe, c'est que l'enregistrement soit fidèle, et il l'est.

J'ai exposé ailleurs[1] comment, dans certains cas, nous pouvons passer de l'imitation passive à l'imitation active; comment, par exemple, nous arrivons à répéter avec notre voix ce que nous avons entendu dire par la voix d'un congénère. C'est encore l'assimilation fonctionnelle qui intervient, au cours de l'évolution spécifique, pour créer, avec corrections successives, l'outil dont nous nous servons pour passer de l'imitation passive à l'imitation active. J'ai insisté sur la nécessité de faire intervenir, dans ce cas aussi, la notion de traduction plus ou moins fidèle; je n'y reviens pas ici. Enfin, j'ai montré comment on passe de l'imitation des sons à celle des couleurs (images de première espèce ou images dans le temps) et à celle des formes (images de deuxième espèce ou images dans l'espace). Les organes imitateurs, tant actifs que passifs, étant fixés petit à petit dans notre hérédité (caractères acquis), se reproduisent naturellement chez les jeunes enfants et leur permettent ainsi de recevoir, par imitation, l'éducation paternelle. De sorte que, non seulement dans la transmission des caractères par hérédité des caratères acquis, mais encore dans la tradition qui complète notre développement, c'est toujours l'assimilation fonctionnelle qui intervient. Et nous voilà bien incapables de distinguer ζωή de βίος! Il faudrait même se résigner à avouer que nous ne possédons pas de vie végétative équivalant à ζωή. Cette vie végétative correspon-

1. *Science et Conscience, op. cit.*

drait à une assimilation rigoureuse; elle ne se produit que vis-à-vis des corps ou des phénomènes auxquels nous sommes *entièrement habitués*. La moindre variation dans notre régime alimentaire ou dans les phénomènes que nous rencontrons autour de nous substitue l'assimilation fonctionnelle à l'assimilation rigoureuse; autant dire que l'assimilation rigoureuse ne se produit jamais!

*
* *

Ceci posé, voici comment on peut raconter un fonctionnement quelconque se produisant à un moment donné chez un animal supérieur donné :

L'animal provient d'un œuf dans lequel se trouve l'hérédité actuelle de l'espèce, résultat de l'hérédité primitive et des acquêts fixés au cours de l'évolution spécifique. Cet œuf est soumis, dans des conditions convenables de milieu, à un développement qui reproduit le mécanisme spécifique. Aux outils composant le mécanisme spécifique s'ajoutent, pendant le jeune âge, les outils résultant de l'éducation par les parents et, d'une manière générale, de tous les fonctionnements successifs auxquels est soumis l'individu suivant les hasards du milieu. Tous les mécanismes acquis au cours de l'évolution individuelle constituent l'expérience personnelle de l'être; cette expérience est représentée, soit par des déformations extérieures apparentes; soit par des modifications invisibles, inscrites dans le système nerveux, et s'ajoutant, sous forme de souvenirs, au mécanisme de la logique héréditaire.

Au moment où nous l'étudions, le mécanisme animal vient d'exécuter son dernier fonctionnement; il est dans l'état précis où ce fonctionnement l'a laissé; en particulier, son système nerveux est dans un état parfaitement déterminé. Le nouveau fonctionnement va dépendre des influx nerveux occasionnés par l'action de l'ambiance; ces influx nerveux vont se distribuer dans les centres, *d'après l'état actuel des neurones*, en suivant les lignes de moindre résistance. Le parcours, capricieux en apparence pour un étranger observateur, mais parfaitement déterminé en réalité par l'état des centres dans lesquels l'influx se propage, se traduit subjectivement, chez l'homme qui en est le sujet, par ce qu'on appelle des *associations d'idées*, éveil successif d'images résultant de fonc-

tionnements antérieurs. Quelques-uns des courants nerveux en question s'éteindront dans les centres nerveux en tendant des ressorts colloïdes (acquisition de souvenirs); d'autres sortiront des centres nerveux par des voies centrifuges et iront déterminer des moùvements musculaires ou des sécrétions (parole, locomotion, gestes, larmes, etc.). Et le mécanisme humain, résultant d'une évolution mille fois centenaire, est tellement admirable que les mouvements déterminés dans son mécanisme par cette distribution prodigieusement complexe d'influx nerveux, seront en général des mouvements utiles à la conservation de sa vie, ou tout au moins les mouvements en rapport avec les exigences des conditions ambiantes. C'est pour cela que le finalisme s'impose presque fatalement à ceux qui étudient directement le fonctionnement humain au lieu de se familiariser d'abord avec les phénomènes vitaux des espèces à mécanisme simple. D'autre part, la conscience épiphénomène ne se trouvant éveillée par les phénomènes extérieurs que lorsque le reflet de ces phénomènes à passé dans l'intérieur de notre individu, nous avons naturellement l'illusion de faire naître en nous les ordres dė mouvement qui mettent en jeu nos divers outils individuels; nous croyons *faire des commencements absolus*, alors que nous sommes seulement de merveilleux transformateurs d'énergie, transformateurs qui se tranforment eux-mêmes, par assimilation fonctionnelle, au cours de chacun de leurs nouveaux fonctionnements. Et ceci est vrai chez moi homme, aussi bien quand je mange du pain emprunté au milieu, que quand je me livre à une discussion relative à la dissolution opposée à l'Évolution; dans ce derniers cas, ce que j'emprunte au milieu, c'est simplement la forme des caractères d'imprimerie des écrits de mon ami Lalande, ou, si je cause avec lui, le retentissement de sa voix. La vision des lettres imprimées ou l'audition des phrases déterminent chez moi des assimilations fonctionnelles qui, grâce au mécanisme construit en moi par mes assimilations fonctionnelles antérieures et par quelques-unes de celles de mes ancêtres, me raffermissent de plus en plus dans cette idée que l'assimilation fonctionnelle est le phénomène vital par excellence.

*
* *

Je ne me dissimule pas que mon langage extrêmement synthétique paraîtra incompréhensible à beaucoup de gens. Je ne suis d'ailleurs pas arrivé moi-même tout de suite à ce langage vraiment biologique; j'ai commencé par appliquer à l'étude des phénomènes vitaux le langage analytique des sciences chimiques; c'est ce que j'ai fait par exemple dans ma *Théorie nouvelle de la vie* et dans plusieurs autres ouvrages plus récents. Et je suis convaincu que ce langage analytique, facile à comprendre de tous les hommes instruits, n'est pas d'une grande fécondité. Les êtres vivants sont trop complexes, surtout quand ce sont des animaux supérieurs, pour que l'on puisse comprendre à la fois le détail de leur activité atomique et l'admirable adaptation de leur fonctionnement d'ensemble. L'étude des phénomènes pathologiques m'a tardivement mis sur la voie du langage synthétique dont je me sers maintenant; c'est en écrivant mon introduction à la pathologie générale que j'ai compris que la Biologie a une méthode propre: cette méthode devrait s'appeler la méthode biologique; je l'appelle cependant la méthode pathologique parce que c'est dans l'étude des réactions pathologiques qu'elle s'est dévoilée d'abord. Le langage correspondant est le langage de la lutte universelle[1]: ce langage permet en effet de s'intéresser aux individus, tandis que le langage chimique ne le permet pas. Qu'est-ce, en effet, qu'un individu? C'est quelque chose qui change à chaque instant sous l'influence de causes situées à la fois en lui *et au dehors de lui*. Si l'on veut qu'un mot représente une chose définie avec précision, comme on a l'habitude de l'exiger dans les sciences exactes, on ne pourra donc pas conserver le même nom à un individu pendant un laps de temps qui ne soit pas infiniment petit. Or, la biologie s'intéresse à l'histoire d'un individu qui dure, et les hommes ont l'habitude d'appliquer à cet individu une dénomination constante depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Les mathématiciens, me dira-t-on, conservent aussi le même nom à une fonction d'une variable, à travers toutes les modifications qu'entraîne pour cette fonction la variation de la variable.

$$y = f(x)$$

1. V. *La lutte universelle*, Paris, Flammarion, 1906.

est un symbole qui définit une fonction parfaitement précise f. Sans doute : mais la vie ne peut pas se désigner simplement comme une fonction du temps. On ne peut pas définir le corps d'un être par une équation

$$S = f(t)$$

dans laquelle f aurait une forme fixe : en effet l'avenir de l'individu considéré à un moment donné de son existence ne dépend pas seulement de son passé et de son état actuel, mais aussi de facteurs imprévus qui, issus du milieu ambiant, viennent sans cesse apporter leur contingent à son évolution. Et les formes successives d'un individu A, formes que nous appelons $A_1, A_2, A_3, \dots A_n$, sont liées l'une à l'autre par des équations symboliques :

$$A_2 = A_1 + (A_1 \times B_1),$$
$$A_3 = A_2 + (A_2 \times B_2),$$

...., etc.,

équations dans lesquelles les symboles $(A_1 \times B_1)$, $(A_2 \times B_2)$, etc., représentent les *assimilations fonctionnelles* successives définies à chaque instant par la lutte du corps A_1 contre le milieu correspondant B_1. Dans un corps vivant A, une infinité de réactions sont possibles à chaque instant, mais la vie de A ne continue que si la lutte $(A \times B)$ a pour résultat une *assimilation fonctionnelle* ; dans tout autre cas, ce serait la mort qui surviendrait.

La Biologie diffère de la chimie par deux particularités essentielles :

1° Quand un corps vivant A réagit avec un milieu B, le biologiste ne s'intéresse qu'à ce que devient le corps A, tandis que le chimiste, étudiant une réaction d'un corps A avec un corps B s'occupe indifféremment de tous les produits de la réaction et ne se demande pas si l'un d'eux C est le prolongement de A plutôt que de B. C'est pour cela qu'il n'y a pas, en chimie, de notion d'individualité ;

2° Si un corps vivant A réagit avec un milieu B, le biologiste ne s'intéresse au sort de A que si A *continue de vivre*. De sorte qu'une infinité de réactions possibles à chaque instant peuvent faire sortir des limites de la Biologie le corps qui en est le siège ; nous ne nous intéressons au corps A_2 qui résulte de A_1 que si A_2 continue de vivre ; s'il est mort, son histoire entre désormais dans le domaine

de la chimie ordinaire. Ce qui nous intéresse en réalité, ce n'est pas le sort du corps A_1, puisque ce corps A_1 ne peut vivre qu'en se transformant dans un *autre* corps A_2; ce que le biologiste étudie ce n'est ni A_1 ni A_2, mais le phénomène *vie* qui se continue de A_1 à A_2; le biologiste étudie *un phénomène vital qui continue à travers des corps successifs* A_1, A_2,... A_n, et le seul lien qui unisse pour lui ces divers corps, c'est que le même phénomène vital s'est transmis sans discontinuité à travers toute la série. Ce qui l'intéresse en réalité, c'est donc le passage de A_1 à A_2 quand ce passage n'entraîne pas la mort ; or ce passage n'est un phénomène vital, que s'il se produit par assimilation fonctionnelle; ainsi la biologie est l'étude des phénomènes d'assimilation fonctionnelle.

Je n'ai pas réussi à donner à la page que je viens d'écrire une clarté comparable à celle qui règne à ce sujet dans mon esprit; c'est peut-être précisément parce que cela est trop clair pour moi que je n'arrive pas à le faire bien comprendre aux autres. Je n'ai pas trouvé beaucoup de contradicteurs quand j'ai défini la fonction par une lutte contre le milieu, chez des êtres unicellulaires simples; tant qu'il s'est agi de vie élémentaire sans mécanisme coordonné très compliqué, j'ai pu faire admettre ma formule symbolique ($A \times B$); mais l'objection de mon ami Lalande me prouve qu'il n'en est plus de même quand je veux employer le même langage pour des êtres aussi complexes que l'homme. Or je suis convaincu que c'est là surtout que ce langage synthétique a une grande fécondité et une grande valeur philosophique. Sans doute, on peut toujours analyser l'activité humaine en la décomposant dans ses activités cellulaires; cela est même nécessaire au moment de l'anarchie histologique que caractérise la maladie, et j'ai précisément montré, dans un livre récent [1], que l'anaphylaxie, phénomène qui semble opposé au phénomène général de l'habitude est simplement le résultat de cette anarchie pathologique qui permet à chaque cellule de vivre pour son propre compte et d'acquérir, pour son propre compte, des habitudes quelquefois nuisibles à la santé de l'animal total. Parlant rigoureusement, on pourrait dire qu'un individu malade n'est plus un individu! Une agglomération pluricellulaire ne mérite le nom d'individu que si le langage synthétique de

1. *La stabilité de la vie*, Alcan, 1910.

l'assimilation fonctionnelle peut s'employer pour raconter son activité d'ensemble, comme il s'emploie pour raconter, séparément, l'activité vitale de chacun de ses éléments constitutifs. C'est dans ce cas que le corps A_2 provient du corps précédent A_1 par un phénomène vital. Quand A_2 provient de A_1 par un ensemble de phénomènes que nous appelons une maladie, on doit considérer le corps A_1 pendant cette maladie, comme un champ de bataille, et non comme un individu. Aussi, quand l'un de nous est malade, personne ne peut savoir s'il guérira ; il est menacé de mort par cela même qu'il est malade. Ensuite, quand la maladie est finie, quand le corps A_2 qui en résulte est redevenu susceptible d'un fonctionnement d'ensemble se produisant par assimilation fonctionnelle, une nouvelle série vivante repart de A_2; mais il y a eu entre A_1 et A_2 une discontinuité, une interruption de la coordination, interruption qui laissera une trace dans les individus ultérieurs. C'est seulement chez l'individu sain que l'unité est suffisamment réalisée pour permettre de raconter ses actes dans le langage synthétique de l'assimilation fonctionnelle.

*
* *

Je ne veux pas m'étendre plus longtemps sur cette question ; je n'ai pas la prétention d'avoir décidé beaucoup de philosophes à employer le langage qui, après vingt ans de recherches biologiques ininterrompues, me paraît le seul capable de permettre la narration simple des phénomènes vitaux. Je me demande d'ailleurs si l'objection de Lalande, à laquelle j'ai répondu dans cet article, avait la portée que je lui ai attribuée. Peut-être n'a-t-il pas voulu dire ce que j'ai compris en le lisant ; je reproduis la phrase qui a attiré particulièrement mon attention :

« Mais il faut bien se rendre compte qu'ainsi restreinte à l'*assimilation fonctionnelle*, cette définition de la vie ne correspond plus qu'à une partie minime de ce que nous appelons ordinairement de ce nom[1]. »

Si M. Lalande avait dit *assimilation* tout court, je serais absolument de son avis ; l'assimilation, phénomène vital parfait, est

1. *Loc. cit.*, p. 193.

tellement rare à l'état de pureté que nous pouvons le considérer comme ne se produisant presque jamais en dehors des conditions artificielles de quelques expériences de laboratoire. Et je reconnais volontiers que les phénomènes réunis sous l'appellation de βίος, appellation opposée à ζωή, sont précisément en rapport avec des cas où l'intervention du milieu masque plus ou moins complètement l'assimilation pure et simple. Mais l'intervention du milieu, dans ces cas particuliers, a un résultat *qui n'est pas quelconque*, tant que l'animal continue de vivre; ce résultat est en effet de substituer l'assimilation fonctionnelle à l'assimilation pure et simple. Je reconnais que le phénomène *vie*, défini par l'assimilation fonctionnelle est moins parfait que le phénomène *vie absolue* défini par l'assimilation pure et simple. Mais ce sont justement les imperfections de la vie réelle, ce sont les victoires partielles du milieu sur nous, victoires partielles dont nous conservons la marque et que nous appelons nos souvenirs, notre expérience, ce sont ces défaites de notre assimilation que nous appelons les facultés élevées de notre intelligence et de notre esprit; c'est de cela que nous sommes fiers! En réalité, ces défaites ne sont jamais totales, sans quoi nous mourrions; nous résistons à l'envahissement du milieu dans la mesure de nos moyens, nous sommes le siège d'une assimilation fonctionnelle qui est souvent, hélas, une victoire à la Pyrrhus. Et, à mesure que nous avançons en âge, la « quantité de victoire » que nous remportons dans nos luttes successives contre le milieu va en diminuant sans cesse! Quand nous sommes tout à fait jeunes, notre œuf, qui vient de retrouver, dans le phénomène de la conjugaison, un potentiel bipolaire très tendu entreprend contre le milieu une lutte dans laquelle il paraît être d'abord complètement vainqueur; c'est, à peu de chose près, l'assimilation absolue, la vie végétative parfaite. Cela se passe, par exemple, dans l'œuf de poule, jusqu'à l'éclosion du poussin ; abritée par la coque contre les variations du milieu extérieur, la petite masse de substance vivante noyée dans le vitellus se développe comme un champignon aux dépens de ce vitellus et crée, par assimilation absolue, un poussin merveilleusement coordonné. Puis le poussin sort de l'œuf, l'enfant naît à la lumière, et à partir de ce moment la vie parfaite cesse; il faut lutter dans des conditions moins avantageuses, et les victoires sont amoindries par des défaites

partielles. L'assimilation l'emporte cependant; l'animal grandit, moins vite qu'au début, il est vrai, mais il grandit encore ; cependant, il acquiert de l'expérience, c'est-à-dire qu'il enregistre le souvenir de ses défaites partielles, souvenir qui vient s'ajouter à sa logique héréditaire, résumé de l'expérience ancestrale.

Un moment arrive, où les défaites contrebalancent exactement les victoires; l'homme ne grandit plus, il est adulte; il ne conquiert plus d'espace; il défend tout juste, par une lutte de tous les instants, celui qu'il a acquis pendant sa jeunesse. C'est le moment où son intelligence est à son apogée, où sa raison est le plus puissante. Naturellement, ceux qui ont étudié la vie chez l'homme adulte, n'ont pas pu remarquer le phénomène essentiel de la vie, puisque ce phénomène est masqué chez lui par des phénomènes destructeurs équivalents.

Enfin, l'animal devenu vieux se sent de plus en plus vaincu; son corps s'encombre de résidus morts ; son énergie bipolaire se détend chaque jour ; il finit par ne plus se défendre du tout et par être envahi par le milieu ; il est mort. Les sublimes paroles des vieillards mourants sont des phénomènes dans lesquels il subsiste un minimun de vie. Comment avoir l'idée de chercher dans ces phénomènes si spéciaux la définition d'une particularité commune aux animaux et aux végétaux? Ce serait un leurre! Il faut nous résigner à ne pas trouver chez les champignons l'équivalent du βίος des vieillards. Et cependant le mot vie s'applique à tous les êtres inférieurs! Qu'on le supprime! je ne m'y opposerai pas; mais si on le conserve, on ne pourra s'empêcher de définir la vie absolue par l'assimilation pure et simple, et la vie ordinaire par l'assimilation fonctionnelle.

FÉLIX LE DANTEC.

LA CATÉGORIE DE RELATION

Construire par un artifice dialectique l'esprit humain, développer devant nous la façon dont s'agencent, en vertu d'une nécessité mystérieuse, les diverses pièces, les *catégories* de notre appareil intellectuel, telle est l'entreprise de vieille date à laquelle se rattache l'ouvrage d'O. Hamelin, l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Après Hegel et sa *Phénoménologie de l'esprit*, l'œuvre de construction la plus hardie possible de la pensée par la pensée elle-même, Hamelin s'inspirant surtout de Renouvier et de son polythéisme logique, nous montre la genèse de nos fonctions intellectuelles à la manière d'une théogonie où les catégories-dieux s'enfantent l'une de l'autre. Mais tandis que les substitutions hésiodéennes sont de logique bien ténébreuse, il nous est permis de suivre sans peine cette génération dialectique. Hamelin ne néglige rien en effet pour nous faire assister à la création de l'esprit par lui-même, en partant de la catégorie initiale de relation, celle qui se pose par la nécessité même du fait de la pensée et dont l'essence féconde recèle et laisse jaillir à nos yeux émerveillés toutes les autres, le nombre, le temps, l'espace, le mouvement, la qualité, l'altération, la spécification, la causalité, la finalité, la personnalité, dont l'ensemble constituera la représentation.

A de telles genèses, métaphysiques non moins que logiques, qui ont commencé à partir du jour où Héraclite affirma la présence du *logos* sans le définir encore, dans l'écoulement des choses non moins que dans celui de la pensée, je viens opposer l'empirisme pur et simple et ses affirmations qui ont toujours manqué d'audace, semble-t-il, tandis que les ambitieuses constructions du rationalisme dépassaient les limites permises sur ce point. Intimidé en quelque sorte par les sciences exactes, leurs propositions étranges qui flottent entre le domaine du fantastique et du réel, l'empirisme n'apparaît jamais que mitigé, ne prétendant se faire accepter

tout entier que dans l'ordre des choses expérimentales, faisant des restrictions pour tout ce qui est mathématique ou, de façon plus générale, logique, abandonnant ainsi au rationalisme ce dont il aurait fallu le déposséder à tout prix, ce qu'on a appelé la forteresse de l'*a priori*. Je voudrais montrer ici, en commençant par la relation, la base de toute construction intellectuelle, combien ces catégories décrétées dieux par Renouvier et mises en théogonie par son disciple Hamelin sont de pauvres choses fragiles, lentement édifiées au cours de l'évolution, qui sont telles et auraient pu être tout autres. Ce sont des résidus d'expériences hagardes faites au cours des âges, ayant laissé en nous des à peu près de choses générales, sinon universelles, dans lesquelles s'ordonne toute connaissance mais qu'une évolution diverse eût orientées dans les sens les plus disparates. A la genèse de l'esprit par les dialecticiens de toute espèce, d'Héraclite aux plus récents, un Hegel, un Lachelier, un Hamelin, j'oppose la genèse empiriste dont il est d'ailleurs impossible de tracer une ébauche en quelques lignes, tant elle est diverse selon les groupes sociaux et même selon les individualités, confondues en apparence seulement dans les mêmes rythmes intellectuels.

Il s'en faut de beaucoup en effet, que le mécanisme de la relation soit le même dans tous les esprits, avec le degré de tension, les jeux de contraste et d'opposition que les logiciens de l'absolu décrivent à qui mieux mieux. Ainsi en est-il vraisemblablement des formes multiples que revêt la relation à mesure qu'elle se définit dans son contact avec le réel, tant le nombre que le temps, l'espace, l'altération, la spécification, la causalité, pour finir par la personnalité, catégorie suprême qui enveloppe toutes les autres et les unifie dans sa dialectique mouvante. Sous les mêmes noms se dissimulent peut-être des choses radicalement différentes, et l'apparente eurythmie cache assez mal les malentendus d'âme à âme. Mais je ne prétends pour l'instant parler que de la relation, le fait le plus général qui constitue la pensée, la catégorie la plus vaste d'où toutes les autres sont nécessairement issues, d'après nos constructeurs d'intellects.

Instituer une relation, un rapport et par suite un système entre deux choses, est le fait capital de l'esprit, celui qui le définit dans sa nature la plus profonde. Les latins nommaient *ratio* toute espèce de système, c'est-à-dire de relations établies entre deux ou plu-

sieurs objets. De là le nom de rationalisme qu'on peut attribuer à bon droit à la doctrine suivant laquelle l'esprit, mis en contact avec le réel, commence de par sa propre essence à découvrir des relations entre les éléments distincts que lui offre l'expérience. A cette capacité d'où va dériver pour nous l'ordre de la connaissance correspond au dehors de la pensée une autre puissance, et celle-ci a réellement disposé les choses selon des relations qui constituent l'ordre de l'existence. Et la science dans sa marche est, selon le mot de la scolastique, une *adéquation* de plus en plus grande des deux ordres, celui du connaître et celui de l'être, entre lesquels une pensée surnaturelle, semble-t-il, a dès l'origine institué une harmonie préétablie. L'empirisme est la doctrine opposée selon laquelle l'esprit, passivité complète, reçoit simplement du dehors le reflet des choses, de sorte que toute relation est le résultat d'une coexistence soit en nous soit hors de nous.

Mais tous les empiristes, imprégnés depuis Héraclite du rationalisme ambiant, ne vont pas jusque-là, tant s'en faut. Tous plus ou moins nous sommes le *bonhomme Système*, dont parlait Renan. Tous nous prétendons aller de l'avant dans les choses, leur imposer quoi qu'il advienne nos rapprochements et nos systématisations, la *ratio* des latins. C'est ainsi que la nature se rationalise autour de nous, s'imprègne en quelque sorte de la pensée humaine et de ses artificialités; s'adapte un peu partout à cette puissance rayonnante qui se définit essentiellement par la catégorie de relation. Je voudrais que la pensée humaine eût moins d'expansion, et se laissât modeler plutôt par la nature ambiante, par les relations cosmiques qui sont peut-être de pures coexistences, peut-être autre chose. Le manque d'adaptation de notre pensée à la pensée de l'univers, si pensée il y a, ne nous permet pas de décider quoi que ce soit sur ce dernier point. Nous devrions nous abstenir d'être, si peu que l'on voudra, le *bonhomme Système* du grand humouriste, et tenir toutes les relations à qui se ramène notre connaissance présente pour des coexistences dans notre pensée sinon au dehors — et en même temps toutes nos catégories qui sont des possibilités de relations générales pour des résidus très suspects d'aberration, contingents au plus haut degré. Tel est l'empirisme dans ses conséquences indispensables, affirmant ses thèses avec l'audace que le rationalisme a été seul jusqu'ici à montrer. Et je serais assez

disposé à l'étendre, au delà des catégories de la qualité ou de la causalité, attaquées déjà par la contingence, à celles de quantité ou de nombre, domaine réservé jusqu'ici à la nécessité ou à ce qui se prétend tel.

*
* *

La systématisation (*ratio*) prend deux formes courantes auxquelles nous pouvons garder les noms consacrés d'analyse et de synthèse. De là deux sortes d'esprits rationalistes, et par ce mot j'entends systématisateurs, selon que prédomine en eux l'emploi d'un de ces procédés d'intellection, sans que toutefois ils s'abstiennent entièrement de l'autre. Les analystes s'emparent des matériaux que fournit l'expérience, chose trouble entre toutes, y démêlent par une opération qui ressemble à la réminiscence d'un monde intelligible vu autrefois dans un rêve, les liaisons profondes, la dialectique déguisée sous la complexité des sensations. Les synthétistes au contraire dédaignent cette voie trop lente à leur gré et, fermant les yeux à l'expérience, prétendent nouer *a priori*, avec les éléments que fournit la pensée, avec des matériaux de spiritualité pure, les liens logiques et cosmiques à la fois que l'analyse a tant de peine à débrouiller. Qu'il me soit permis d'entrer plus avant dans ce travail tant analytique que synthétique de la pensée, pour en déceler le caractère artificiel et montrer le peu de foi que nous devons ajouter à tous les systèmes appuyés sur des opérations aussi hasardeuses.

L'analyse consiste d'abord à clarifier les sensations qui nous viennent du dehors, avec l'écume des choses, à les logifier pour employer le terme usuel, à en extraire cette essence de plus en plus spiritualisée qui s'appellera la notion et à laquelle s'attachera un mot. Le mot a une certaine fixité qui se communique à la notion et par là même des échanges peuvent se faire de cérébration à cérébration. Jusqu'alors les sensations étaient closes dans la pure subjectivité, elles étaient en chacun comme le frisson du monde extérieur, indéfiniment modifié par la qualité de l'organe. Les voilà qui acquièrent, grâce à ce travail analytique aboutissant à la notion, puis au mot dont celle-ci se revêt presque aussitôt, un caractère de généralité qui leur permet de s'objectiver, de figurer

dans plusieurs esprits à la fois. Mais ce qui s'objective ainsi est en réalité bien peu de chose, un résidu où ne subsiste plus rien de la chair des sensations, un extrait, un abstrait artificiel, pouvant passer de cérébration à cérébration parce qu'il est vague, décoloré, neutre comme tout moyen fiduciaire d'échange. Les pauvres choses qu'éveille dans certaines imaginations l'aspect des mots tandis que pour d'autres revivent les sensations lourdes de réalité et de joie!

Ce serait une illusion des plus graves à ajouter aux cent autres dont se compose le fait apparent de la conscience ou de la représentation, que de s'imaginer, comme les réalistes naïfs du moyen âge, tenir par la notion une « nature » ou une « essence » ayant une réalité objective, indépendante de nos organes. Il faudrait pour cela une harmonie préétablie que rien, dans les découvertes de la physiologie, ne permet de supposer. La notion s'élabore par la distinction, l'analyse des données troubles, quelque peu hagardes, fournies par nos sens, intermédiaires obligés entre la pensée et le réel. Or nos sens pour la plupart sont mal définis. Il en est qui se sont atrophiés, d'autres qui ne sont pas encore épanouis au cours de l'évolution. La réalité extérieure nous arrive, déchiquetée par ces sens multipliés et assez mal spécifiés, transposée en tout cas et méconnaissable. Il est peu vraisemblable que la trituration d'où sort, à travers les images génériques, la notion de plus en plus abstraite, se fasse dans le sens du réel plutôt que dans telle ou telle direction aberrante, et aboutisse aux concepts cosmiques, s'il y en a de tels en vérité. Le réalisme qui affirma cette équivalence possible des concepts en nous et hors de nous, n'a été qu'un rêve fou, prolongé de Platon jusqu'à nous par on ne sait quelle tradition inquiétante. Les notions ne sont nullement des étincelles échappées du grand foyer du monde des Idées, et s'éclairant en nous au contact des choses. Ce sont des produits flottants et malchanceux, disparates d'âme à âme. Une seule chose permet la communication entre les esprits, *le mot* qui à la longue a fini par s'attacher tant bien que mal le plus lourd, le plus massif d'une notion, et grâce auquel nous pouvons nous entendre en gros sinon en détail.

La notion ainsi constituée, l'esprit s'y fixe et par un travail nouveau d'analyse en fait sortir ce qui y est virtuellement contenu, la multiplicité de liens, de jugements dont elle est la synthèse

trouble. Tout mot, sous son apparente simplicité, peut se développer en une phrase, recèle en ses profondeurs une syntaxe. Ainsi en est-il de la notion que le mot objective. Elle s'ouvre en jugements, en liaisons d'élément à élément, en affirmations de convenance ou de disconvenance qui supposent une logique mal débrouillée encore. C'est la pensée analytique qui fait jaillir tous ces jugements, distincts désormais, les érige en face du réel dont ils prétendent être la traduction intelligible, ou tout au moins intellectuelle. Par là, d'intellect à intellect, une communion plus pénétrante peut-être que par la notion. Les propositions en effet en qui se matérialisent les jugements sont le moyen d'échange qu'adoptent généralement les esprits pour communiquer de l'un à l'autre les produits toujours vivants de leur réceptivité. Mais y a-t-il en réalité adaptation de ces liaisons purement subjectives, de cette syntaxe, de cette logique d'essence spirituelle au cosmos et à la dialectique qui le constitue profondément, sous les apparences sensibles? Les platoniciens l'ont affirmé avec trop de hâte. La science n'avait pas encore fait voir par quelle série sursautante d'à-coups et d'à peu près se forment les concepts vitaux, si l'on peut appeler ainsi les espèces, sans parler des concepts cosmiques antérieurement fixés, mais vraisemblablement issus d'une évolution aussi hasardeuse. Et les recherches n'en sont encore qu'aux concepts mêmes, elles n'ont pas abordé les liens que ceux-ci supposent, la dialectique mystérieuse dissimulée sous leur coexistence. L'intelligible que les platoniciens croyaient saisir dans leurs catégories semble de plus en plus s'écarter de l'intellectuel ainsi constitué par ce travail analytique, si étrangement artificiel, que nous effectuons sur les notions.

La pensée ne s'arrête pas à ce second stade de l'analyse qui est le jugement après la notion. Continuant à amplifier, à éclairer en quelque sorte, le contenu trouble de la notion, elle parvient à un degré nouveau de son travail analytique, au stade qui constitue le raisonnement sous ses deux formes, induction et déduction.

D'abord la pensée, en possession de quelques éléments que l'expérience lui fournit, anticipe sur l'inconnu, généralise comme elle l'a déjà fait dans la notion, mais avec plus de hardiesse encore. Ici il ne lui suffit plus d'instituer un concept purement humain, un point fixe, conventionnel en grande partie, qui permet l'échange

de cérébration à cérébration. La pensée prétend toucher aux concepts cosmiques. La généralisation à qui se ramène toute induction se donne comme ayant une valeur absolue, et non plus relative comme pour la notion. La conscience humaine se fond avec la conscience de l'éternel, se pénètre d'une de ses pensées, de ses lois... En réalité, l'analyse n'a pu faire déborder l'humain au delà de lui et lui permettre d'atteindre le divin. Elle demeure dans l'humain, trop humain, comme dirait Nietzsche. Elle ne peut de quelques conclure à tous et par un prestige singulier faire que la généralisation, toujours hésitante, toujours tremblotante aux extrémités, près de l'inconnu, se magnifie en pensée de Dieu, lumineuse et pénétrant de son rayonnement tout le cosmos. Nos inductions comme nos notions gardent à jamais le caractère humain, la tare d'intellectualité. Elles ne sauraient être, à quelque degré que ce soit, l'intelligibilité au sens platonicien du mot.

Parallèlement à l'induction, la déduction est, au même titre, un procédé analytique par lequel nous éclairons le contenu d'une notion trouble encore et la dressons devant la réalité avec la prétention de traduire celle-ci humainement. La question n'est plus comme dans l'induction de constituer une notion plus ou moins développée, une loi, à l'aide de quelques éléments connus, en supposant les vides comblés comme si nous étions Dieu. Des éléments sont donnés épars et nous cherchons à les faire entrer dans une notion, une affirmation unique. Et pour cela nous découvrons qu'il y a entre ces éléments quelque chose de commun qui permet de passer de l'un à l'autre, un moyen terme par lequel s'institue le lien cherché. Mais ici encore pouvons-nous avec les platoniciens croire que de telles liaisons existent en dehors de notre intellect, dans l'intelligible ou ce que nos trop hardis rationalistes appelaient ainsi? Sommes-nous bien sûrs que cet artifice de la pensée correspond à ce qui est réellement dans les choses et qu'à ce troisième stade de l'analyse, de plus en plus éloigné de la sensation initiale, le passage, en d'autres termes l'adéquation, s'établisse entre l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'existence?

Ce travail analytique de l'induction et de la déduction sur lequel la science, souvent si mal informée, s'appuie avec tant de confiance, suppose l'existence de genres définis non seulement dans

notre pensée, ce que tout le monde accepte, mais encore hors de notre pensée, dans le cosmos, ce qu'une science mieux informée déclare de jour en jour moins acceptable. Qu'il y ait des genres, autrement dit des concepts dans le cosmos, la question est soumise présentement à nos recherches, et il est malaisé d'y répondre par l'affirmative aussi bien que par la négative. Que des liens — une syntaxe ou une logique, selon que l'on cherche des mots ou des pensées dans la nature — règnent entre ces concepts, la solution n'est pas même abordable dans l'état actuel de nos sciences. Cependant la pensée humaine a, dès l'origine des dialectes et des dialectiques, élaboré avec les matériaux complexes de la sensation, ces choses de plus en plus spiritualisées, et par suite artificielles, qui s'appellent les notions ou concepts, puis les jugements, puis les ratiocinations inductives ou déductives. La différence n'est que dans la forme. Au fond ce sont là, à trois degrés divers, les produits du travail analytique de la pensée s'exerçant sur la sensation. Or dans l'état présent de nos connaissances, pouvons-nous affirmer que l'intellectuel soit l'intelligible, que nos genres définis, ceux de notre langage et ceux de notre logique, correspondent aux concepts cosmiques, que nos jugements et nos raisonnements tant inductifs que déductifs reproduisent les liaisons qui sont en quelque sorte l'ossature dialectique de l'univers? Depuis les affirmations par trop ambitieuses du platonisme, l'intellect humain a pu apprendre, grâce aux démentis successifs que lui infligeait l'expérience, à se défier de lui-même. Et de plus en plus éclate la disparité, pour ne pas dire la disproportion de la dialectique humaine et de la dialectique cosmique. Ce sont là deux consciences entre lesquelles une adéquation parfaite n'est guère imaginable. Que notre réceptivité accueille ces frissons d'unification qui traversent de temps en temps le cosmos et produisent en nous les analogies de l'occultisme, passe encore. C'est l'acheminement peut-être à la connaissance la plus adéquate qu'il nous soit possible de supposer entre les deux ordres de pensée si lointaine, pensée humaine et pensée cosmiques. Mais nous ne saurions accepter pour la traduction du vrai cette élaboration d'un intelligible, de prétendus genres définis, avec du sensible, des éléments mouvants, tout ce mécanisme de l'induction et de la déduction qui est au plus haut degré artificiel, et nous écarte de plus en plus de l'immédia-

tement donné, le seul réel qui nous soit accessible dans les conditions présentes de la connaissance.



A ce travail analytique de l'esprit s'oppose le travail synthétique qui néglige les données des sens et prétend arriver aux liaisons cosmiques, à l'intelligible, non plus par une sublimation des éléments apportés *a posteriori*, mais par une construction *a priori*. On peut dire que ce travail en pleine nuit de la pensée, les yeux fermés, l'univers du réel mort pour nous, est allé s'enhardissant d'Héraclite à Hegel, et après Hegel à ses imitateurs tels que O. Hamelin, visé surtout dans cette étude. Héraclite n'est pas seulement le contemplateur de la perpétuelle fluidité, l'ancêtre de ce que j'ai nommé le mobilisme, le déroulement des phénomènes en longs rythmes mal définis, leur asservissement en concepts qui ne parviennent jamais à *boucler*. Il a cru à l'existence d'un logos hors de la pensée, sous les phénomènes, à la possibilité de saisir, par la puissance de l'esprit, la raison de cette mobilité qui se déroule à nos sens. L'héraclitéisme est plus encore une affirmation de l'immuable, de la loi logique de l'univers que de l'écoulement des choses, le fait banal entre tous. Mais par quel prestige dialectique surprendre cette *raison*? Y a-t-il déjà dans l'héraclitéisme le soupçon que par un mécanisme logique dont la nécessité s'impose aux phénomènes, l'union des deux éléments opposés et surtout contradictoires est féconde et produit le mouvement, la chose miraculeuse entre toutes? Aristote le nie et nous devons l'en croire. La pensée humaine n'est pas assez solide, en ces temps où le platonisme ne l'a pas encore éclairée, j'écrirais volontiers ne l'a pas encore constituée dans ses lignes essentielles, pour atteindre d'un élan la pensée cosmique, si ténébreuse sous la complexité des sensations. Longtemps encore elle devra se résigner à l'analyse et déblaiera le sensible pour y démêler l'intelligible comme le diamant dans sa gangue.

Pendant ce temps les géomètres tentent leur œuvre de synthèse, parallèle à celle des dialecticiens. Eux aussi, fermant les yeux, tentent de construire *a priori* un univers de formes qui par miracle se trouvent correspondre à la réalité, dès qu'ils les ouvrent de

nouveau, à l'heure des applications. Ils ont cru en dehors de toute donnée expérimentale retrouver par la seule puissance de l'intellect les liaisons que le mathématicien divin a instituées au sein du cosmos, en même temps que le logicien divin, le même vraisemblablement, y déposait les essences. Mais en cela ils faisaient erreur de la meilleure foi du monde, et Euclide au terme de leurs spéculations, résumant le travail prétendu synthétique de trois siècles, était obligé d'en convenir, en intercalant son postulatum entre les premières propositions, comme pour montrer le point où la synthèse s'était arrêtée en quelque sorte, où l'analyse avait repris ses droits, impitoyablement. Si les mathématiciens avaient en effet fermé les yeux dès le début, ils n'auraient pu savoir que l'espace a trois dimensions. Nulle construction *a priori* comme les métagéomètres le démontreront abondamment bien plus tard ne permet d'atteindre un tel espace. Il faut l'emprunter à l'expérience, si l'on veut avancer, et c'est dès lors l'analyse, sur une donnée sensible, qui opère dans les mathématiques. La synthèse en géométrie comme en logique, échoue dès les premiers tâtonnements à travers l'inconnu.

Le platonisme débrouille l'esprit. J'aime à croire même qu'il a fait plus encore, qu'il l'a constitué à peu près entièrement, tel que nous en jouissons à l'heure actuelle. Il continue l'héraclitéisme dans le sens de la synthèse. Platon est à la fois mathématicien et dialecticien. Il attaque donc le problème à la fois dans les deux ordres distincts. Géomètre il se confond avec les autres, spécule sur l'espace à trois dimensions et ses propriétés, ce qui est, quoi qu'il fasse, de l'analyse et encore de l'analyse. Logicien, il institue deux méthodes pour arriver aux essences et à leur liaison qu'il affirme avec une foi ardente, bien difficile à retrouver aujourd'hui. Pas un seul instant il ne daignerait admettre, avec l'empirisme qui se présente alors sous des formes extrêmes, que notre pensée est faite de notions juxtaposées, résidu de l'expérience. Il soutient qu'elles sont coordonnées dans l'univers et non seulement dans notre esprit, et qu'il est possible à la pensée humaine de s'élancer hors d'elle-même, de communier en quelque sorte avec la pensée cosmique. Sa foi à l'adéquation des deux ordres, celui de la connaissance et celui de l'existence, est intacte. Et Platon définit les deux méthodes pour y atteindre. Nous les connaissons de

longue date, nous les retrouvons tout le long de l'histoire philosophique, tour à tour liées ou distinctes. C'est l'analyse, qui lui est commune avec les autres chercheurs, et c'est la synthèse qu'il est seul encore à employer dans la dialectique, s'avançant vers l'inconnu plus que tout autre de l'antiquité, grâce à ce procédé hardi.

Je n'insisterai guère sur l'analyse telle que le platonisme l'emploie. C'est celle de tous. C'est la dialectique ascendante qui consiste à partir des espèces les plus riches, les plus près de la matière, chargées encore de toutes les puissances, de tous les illogismes de la réalité, et à s'élever par une épuration de plus en plus parfaite, jusqu'aux genres les plus simples et au « genre généralissime » de la scolastique. J'ai tenté de montrer précédemment combien était aventureux ce travail de sublimation par lequel des concepts, dépouillés peu à peu de toute leur richesse, entrent dans des liaisons tant inductives que déductives, toujours plus éloignées de la réalité. Mais c'est la dialectique descendante, la synthèse, qui doit nous intéresser plus vivement dans Platon. Elle nous décèle dès les premiers pas son caractère essentiellement aberrant. Partir des genres les plus simples et même, s'il est possible du genre généralissime et descendre aux genres les plus riches, les plus voisins de la réalité, les plus imprégnés de matière en les constituant à mesure suivant la marche dialectique que le créateur a tracée dès l'origine, telle est l'œuvre de la *division*. Mais cette constitution de genres toujours plus féconds est une série d'actes arbitraires. Le mécanisme de la synthèse qu'Héraclite peut-être à soupçonné, que les dialecticiens modernes, à partir de Kant, sauront mettre en mouvement, fonctionne dans le platonisme avec une maladresse insigne. A chaque instant il faut introduire de force dans le genre une différence opposée dont l'adjonction le fera *marcher* dialectiquement en quelque sorte, le forcera à se décomposer en genres plus complexes, en espèces. Mais c'est postuler ce qu'il faudrait tirer de principes antécédents. C'est à chaque instant, si j'osais dire, le postulatum d'Euclide en matière logique, c'est l'appel à l'expérience, sans quoi la pensée, tâtonnant dans *l'a priori*, s'égarerait en folie. C'est quelque chose comme la vision de l'espace à trois dimensions s'intercalant à tous les moments de la division. Les yeux prétendus clos s'ouvrent une seconde, s'éclairent au

contact de l'expérience et se referment ensuite. Mais la synthèse s'est pénétrée d'analyse qui en corrompt l'essence. L'esprit avoue son impuissance à découvrir par ses propres forces, en dehors des données sensibles, la dialectique de l'univers. Et l'aristotélisme, purement analytique, morigène sur ce point avec infiniment de raison, le platonisme et ses ambitieuses synthèses.

Le cartésianisme n'a pas essayé de constituer les essences, de ressaisir par un effort vraiment *a priori* les voies de la dialectique cosmique. Il lui a suffi d'un travail analytique, la réduction de toutes choses en ses natures simples. La synthèse ne s'offrait à lui que comme une combinaison de ces éléments, conformément aux données de l'expérience. Pour la grande ambition que Platon seul, après l'intuition d'Héraclite, osa avouer, le cartésianisme n'était pas prêt. Jalousement renfermé dans des décompositions analytiques, il manquait du sens de la finalité, nécessaire pour imaginer la dialectique mouvante du monde, la genèse de toutes les essences les unes par les autres, vers les buts inconnus de l'esprit. Le leibnizianisme retrouve le sens de la finalité et dès lors le problème de la synthèse se pose de nouveau. Mais Leibniz a mieux que Descartes et les scientistes qui croient à sa suite à la possibilité pour l'esprit humain de résoudre au terme de leurs analyses réductrices l'énigme totale du cosmos, l'intuition de l'abîme qui sépare les deux pensées de l'homme et de Dieu — et cela grâce à la notion d'infini qu'il a introduite en philosophie non moins qu'en mathématiques. La synthèse n'est possible que pour la pensée de Dieu, la pensée de l'homme doit se borner à l'analyse. Elle peut dans l'ordre des vérités nécessaires atteindre l'absolu comme en Dieu, car l'analyse en pareille matière est finie. Toute proposition peut se ramener par elle à une série d'identités. Mais dans l'ordre des vérités contingentes elle se dérobe, car là l'analyse est infinie et c'est en Dieu seul qu'elle pourrait s'effectuer. Lui seul voit le déroulement dialectique de l'univers qui échappe aux prises de notre faiblesse. Tout ce qu'il nous est donné d'affirmer c'est la loi de continuité de la nature, reflet de cette synthèse qui est la pensée de Dieu et dont l'énigme nous échappera à jamais.

Le problème de la synthèse en suspens depuis que l'héraclitéisme avait discerné dans l'universelle fluidité les étincellements d'un logos, est repris par Kant qui se fait fort de construire l'esprit

humain avec des matériaux d'esprit uniquement. Et de lui relèveront désormais les synthétistes, attaquant la synthèse non plus comme au temps de Platon par le concept de l'Être, le « genre généralissime » d'où les essences virtuellement enveloppées sortent une à une, mais par la catégorie la plus générale d'où se déduisent l'une après l'autre toutes les formes de l'esprit humain. C'est de l'idéalisme subjectif si l'on veut et non plus objectif, mais les deux vont se confondre, car Hegel affirmera bientôt que l'esprit est le même au dedans de nous et au dehors, dans l'univers, et que la construction synthétique de l'esprit est valable également pour le cosmos. Je n'entreprends pas l'histoire de la synthèse, je prétends seulement montrer combien fragiles ont été tous ces romans dialectiques que l'initiateur Kant a mis à la mode et dont O. Hamelin a écrit le mieux ordonné, après celui de Hegel toutefois.

Kant ne peut dériver ses catégories d'un principe unique. Il pose bien au début l'unité transcendantale de la conscience, qui est la catégorie de relation, abstraction faite de tout contenu et nullement le moi empirique et concret, riche de la vie de tous les instants. Mais comment et pourquoi cette unité de la conscience se spécifie, donne naissance aux catégories multiples dont Kant prétend nous donner non pas une liste désordonnée mais un tableau systématique, il est impossible de le saisir dans l'œuvre entière de la *critique*. Kant postule aussi bien qu'en mathématiques l'espace à trois dimensions. Il ne construit rien *a priori* par mouvement dialectique. Il emprunte pêle-mêle à l'expérience les éléments de la représentation et s'il en fait un édifice, c'est de la façon la plus artificielle, où les fausses fenêtres abondent selon le mot de Schopenhauer. Assurément çà et là Kant, imprégné de finalisme, pressent qu'il y a une loi vivante par laquelle ces catégories dialectiques s'engendrent l'une de l'autre et s'organisent en *raison*. Découvrir cette loi serait résoudre le vieux problème devant lequel s'effarait déjà Héraclite, pénétrer quelque chose du logos étincelant au cœur de l'univers. Mais il ne parvient pas à la faire jaillir et ses catégories se détachent, comme des cadres juxtaposés, sur un fond de mystère.

C'est Fichte qui met en lumière la loi dialectique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, peut-être soupçonnée jadis par Héraclite. Nous ne sommes plus condamnés à l'immobilité, dans la

construction de l'esprit. Les catégories ne seront plus des choses inertes, gisant côte à côte comme dans le catalogue kantien. Elles se mettent en mouvement toutes seules à la façon des blocs cyclopéens qui obéissaient à la lyre d'Amphion, elle se nouent les unes aux autres, de plus en plus riches et concrètes. Ainsi en est-il de la construction de la nature, car la synthèse de l'objectivité se fait parallèlement à celle de la subjectivité. Les essences que la division platonicienne était impuissante à lier *a priori* se déduisent harmonieusement par cette loi miraculeuse. Les concepts cosmiques se développent l'un par l'autre et un plus parfait s'élève sans cesse d'un moins parfait par la fécondité de l'antithèse que toute thèse recèle. Du débris d'une affirmation qu'une contradiction intérieure a mise en pièces jaillit une affirmation plus large et ainsi de suite à l'infini. Il est oiseux de redire le roman de la synthèse tel que le déroule la *Logique* de Hegel et mieux encore sa fantastique *Phénoménologie de l'esprit*. Toute une génération s'est laissée séduire et même nous avons aujourd'hui les épigones de l'hégélianisme, ce qui prouve surabondamment que le prestige de la loi fatidique n'est pas épuisé.

Mais la métagéométrie a trop bien prouvé combien il était vain de croire à la possibilité de construire l'univers des formes sensibles, tel qu'il est devant nous, si nous prétendons garder les yeux clos dès le début. L'espace à trois dimensions qui est le réel, expérimentalement parlant, ne se laisse tirer d'aucun *a priori*. Il faut de toute nécessité l'emprunter aux sens, sinon on s'égare dans les géométries à n dimensions, tout aussi logiques que la seule réelle. Libre ensuite aux géomètres de tirer de la notion d'espace à trois dimensions ce qu'elle contient, mais c'est de l'analyse et non de la synthèse. Ainsi en est-il en dialectique, dans l'ordre des catégories ou des essences, si l'on veut prendre le problème sous sa forme antique. Il faut que les hégéliens ouvrent les yeux de temps en temps et les fixent sur l'univers, quitte à les refermer presque aussitôt. Sinon, du fait primitif de la relation ils seraient incapables de tirer par le seul jeu dialectique de la loi des oppositions, le nombre, et du nombre le temps, et du temps l'espace, et de l'espace le mouvement, puis en allant toujours de l'abstrait au plus concret, la qualité, l'altération, la spécification, la causalité, la finalité et enfin la plus éclatante de toutes, qui les couronne en quelque sorte, la personnalité, déesse

entre toutes les catégories. Il y a quelque chose de l'expérience, ainsi qu'à tous les moments de la division platonicienne, par qui la synthèse s'*enrichit*, j'emploie à dessein ce mot puisqu'il s'agit en réalité de richesses à tirer de la pauvreté abstraite, du plus à tirer du moins et même du rien.

*
* *

Des analyses qui précèdent je crois avoir le droit de conclure que le lien des catégories n'est pas quelque chose de logique, comme le soupçonnait Kant et comme ses continuateurs se sont imaginés le démontrer. Les catégories ne constituent pas un système, mais un groupement disparate. Ce sont autant de faits psychologiques, posés par l'expérience. La relation qui pour les synthétistes de tout âge fut l'initiale catégorie d'où les autres jaillissent dialectiquement est un fait, sans plus — et par conséquent eût pu être autre chose, car nulle nécessité logique ne lui est attachée. Il eût pu se faire que la pensée, s'orientant dans d'autres voies, n'eût pas connu la relation, la systématisation (*ratio*). C'est ce que l'empirisme n'a jamais osé affirmer, car il contient, quoi qu'il fasse, même en ses hardiesses extrêmes, un peu de rationalisme, si dilué soit-il. On peut très bien dégager l'empirisme pur de ces entraves qu'il n'a jamais eu l'audace de rejeter — depuis les disputes éristiques autour de Socrate, conservées dans les dialogues platoniciens — et l'opposer aux prétentions des synthétistes. Hypothèse, si l'on veut, mais elle demeure vraisemblable devant l'impuissance constatée, pendant tant de siècles, de construire dialectiquement l'esprit. D'où la possibilité de conclure qu'il s'est construit expérimentalement ou, pour employer un terme plus exact, pragmatiquement. Par là même s'explique la vanité de toutes les tentatives de synthèse. Notre ratiocination, artificielle au plus haut degré, ne saurait reconstituer les voies de déraison qu'ont suivies nos catégories dans leur élaboration séculaire.

Que la conscience, en d'autres termes la représentation, dont les synthétistes de l'intellectualisme s'efforcent de définir *a priori* les éléments, ait apparu originellement par une nécessité pratique, nul n'en doute. Pour un organisme rudimentaire dans un milieu simple, la représentation est superflue. L'acte, toujours le même,

s'accomplit avec d'autant plus de sûreté qu'il est automatique, qu'il est une réponse fatale à l'excitation venue du dehors. Mais le milieu a tôt fait de se compliquer et l'organisme de même, le long de l'évolution qu'ont subie les formes sans conteste. Et dès lors les réponses se troublent, n'ont plus cette précision merveilleuse des réflexes. Dans la mécanique si parfaitement réglée jusqu'alors, des indécisions se manifestent, des problèmes d'ordre pratique semblent se poser. Et le problème engendre la pensée qui doit le résoudre. C'est d'abord une phosphorescence éclairant vaguement les données, puis la flamme étincelle, court au-dessus des actes, les ordonne, approprie les réponses aux excitations si complexes parfois, jusqu'à ce que, la solution trouvée — pragmatiquement s'entend — la flamme redevienne phosphorescence, puis s'évanouisse tout à fait par le fait de l'habitude. Et c'est alors de nouveau la nuit où toute pensée s'abolit, mais avec elle l'infaillibilité a reparu ou à peu près. La réponse, si subtile soit-elle, est une fois pour toutes enregistrée dans l'organisme et à chaque excitation identique ou presque, la réaction motrice se produit, avec la même sûreté que s'il s'agissait d'un réflexe, de cette mécanique instituée peut-être par la pensée supérieure d'un Dieu, comme tant de générations l'ont cru, et non par la pensée humaine.

Le caractère pragmatique de la pensée à son origine s'atteste donc indiscutable. L'angoisse d'agir s'est posée à elle, à ses premiers tâtonnements qui la rejettent hors de l'automatisme. Tandis que dans la poussée vitale qui aboutit par exemple aux hyménoptères les actes continuent à se produire avec une précision qui émerveille, mais spéciaux, réduits à une série unique, immuables à travers les générations, dans celle à qui nous appartenons l'intelligence s'éveille, sans qu'il y ait là, selon toute vraisemblance, une intervention miraculeuse. Elle se saisit au milieu d'actes multiples qui s'offrent à elle également possibles et se sent contrainte au choix. Nous ne pouvons guère à notre époque de catégories cristallisées et mystérieusement transmises comme le legs des siècles, nous représenter ces balbuties, pragmatiques plus encore qu'intellectuelles, que fut la pensée première. Tenter l'histoire de cette évolution, montrer comment se sont fixées tour à tour les catégories qui présentement constituent l'*intelligence*, ce serait refaire la *Phénoménologie de l'esprit* de Hégel, mais, je l'écrivais plus haut,

au point de vue pragmatique et non plus dialectique. Ce serait dérouler la suite aberrante d'où la logification qui s'impose à nous actuellement a pris naissance, d'où toute autre logification eût pu résulter, sans plus de raison ni de déraison.

La relation, tout d'abord, c'est la catégorie par excellence, celle qui constitue à proprement parler la systématisation (*ratio*) par laquelle l'esprit prétend se délivrer. Est-ce là une catégorie cosmique dont la nôtre serait le reflet? La question est fort délicate; car elle implique le problème d'une pensée ordonnatrice de ces rythmes qui se décèlent dans l'univers et que l'*analogie* en vertu de sa mystérieuse méthode peut seule saisir par moments. Quoi qu'il en soit, la phosphorescence qu'était la pensée à ses débuts a systématisé, si vaguement que l'on voudra, et les actes se sont ordonnés à la suite de longs tâtonnements sans nul doute en ceux qui seront et ceux qui ne seront pas, d'où les catégories d'affirmation et de négation, entraînant la possibilité de jugements d'ordre pratique. Il n'était pas possible encore à cette époque de vacillations et de miroitements pour la pensée de juger intellectuellement, d'opposer des négations, chose étrange, aux affirmations que la vie lui apportait de toutes parts. Comment s'est élaborée la pensée du néant par qui toute la vie intellectuelle va prendre une direction si caractéristique? De diverses façons selon les groupes et peut être selon les individus, le fait n'est guère douteux, mais il y eut longtemps, d'une intellection à une autre, d'étranges liaisons que la phénoménologie pragmatiste de l'esprit aurait à débrouiller si elle était jamais faisable.

Des catégories mathématiques se sont élaborées par la suite. Dans quel ordre, et en quoi se rattachent-elles à ce fait de l'esprit qui vient ainsi d'apparaître? Il est aussi difficile de le déterminer empiriquement que de le déduire dialectiquement de la catégorie de relation, logiquement antérieure. C'est le nombre discontinu, et ce sont le temps et l'espace, les deux formes peut-être du continu, l'une dynamique, l'autre statique, puis le mouvement qu'elles supposent l'une et l'autre. Et tout cela constitue la quantité, un ensemble de rapports que l'esprit institue pour la commodité pragmatique — et qui sûrement répondent au dehors à quelque chose, ainsi que la relation d'ailleurs qui est le fait de l'existence non moins que celui de la pensée. Mais est-ce à dire que nos algo-

rithmes soient ceux du réel et qu'il n'en existe pas d'autres possibles pour un esprit élaboré selon d'autres réactions motrices et des ambiances supposées différentes? J'estime que nos catégories quantitatives dépendent étroitement de la nature du solide auquel nos actes ont dû s'adapter dès l'origine, et qu'ayant affaire à un milieu fluide de plus en plus subtil, notre mathématique, tant celle du nombre que celle de la forme ou de la position, se fût métamorphosée du tout au tout. Il suffit que la matière se présentât sous un autre aspect que celle du solide à peu près constant pour que notre logification quantitative fût orientée en d'autres sens que le nombre, conciliation artificielle entre toutes de l'unité et de la pluralité, et ces deux entités qu'emplit l'essence mystérieuse du mouvement, l'espace à trois dimensions, le temps à une seule dont les généticistes ont fait sans jamais s'entendre et pour cause, le fils ou le père — alternativement.

A côté de ces catégories quantitatives — avant ou après, logiquement ou chronologiquement je ne saurais le déterminer — sont les catégories qualitatives, l'altération qui s'entremêle au mouvement et sert de trait d'union entre la qualité et la quantité. Puis c'est la spécification qui en résulte et une logification de concepts s'étend par dessus celle des nombres et des formes géométriques. Que tout cela soit pragmatiquement utile pour discerner dans le milieu qui nous entoure les points distincts où doivent s'appliquer nos actes, la question ne se pose même pas. Mais qu'intellectuellement cela corresponde à quelque chose en dehors de nous, qu'il y ait, institué par une pensée supérieure, des concepts cosmiques, toute une spécification d'où résulterait un système raisonné de causalités et de finalités objectives, le doute est permis. A l'heure où s'endort la pensée artificielle que nous projetons sur l'univers, où semble s'éveiller en nous la pensée ancestrale d'avant les catégories, celle qui s'ouvrait à la représentation parmi les angoisses, parmi les gestes troubles, *dans le rêve*, la mentalité primitive nous est peut-être restituée. Et c'est la métamorphose dont le souvenir a traversé les cosmogonies des peuples enfants, qui se déroule devant notre pensée, dissolvant ces artificialités inventées pour les besoins de l'action, mais qui ne sont pas, intellectuellement parlant : la discrimination, et par suite la discontinuité, la pluralité, la spécification, et tout ce qui en dérive. L'essence du cosmos que

de vaines logifications, tant qualitatives que quantitatives tentent de contenir, est peut-être métamorphose. Ici encore notre pensée s'est dirigée dans le sens de la spécification, de la discrimination qualitative, s'est élaborée en dialectique de concepts, de même qu'elle s'était aiguillée précédemment dans le sens de la numération, de la discrimination quantitative. Est-ce ici encore par le fait du solide auquel se heurtent nos membres fragiles? Eût-il suffi qu'il fût le fluide pour que, nos actes se différenciant, la logique qui en résultait fut métamorphosée elle aussi?

Je ne m'arrêterai pas à la catégorie dernière, la plus riche selon les synthétistes, de même que celle de relation était la plus pauvre, la personnalité qui enveloppe toutes les autres comme Dieu le fait pour les catégories cosmiques. Je dirai seulement qu'il y a autant de trouble dans la notion de personnalité qu'en mathématiques dans celle d'unité. Et c'est couronner de façon singulière l'édifice des catégories que d'y surajouter cette chose frêle entre toutes que les ténèbres de l'inconscient balaient si aisément à chaque heure. Ainsi se dénouent au-dessous de la personne, aux secousses des mêmes vagues venues de la nuit, les catégories constituées dans le temps de tant d'à-coups, de tant d'aberrations peut-être. Il n'est pas jusqu'à la catégorie ultime, celle de relation, qui ne se dilue de même, après toutes les autres. Il ne reste plus au terme de l'analyse que la phosphorescence jaillie mystérieusement d'entre les actes et jetant autour d'elle quelques lueurs troubles. L'œuvre de synthèse commence pour elle. Il lui faut devenir flamme, pensée qui s'irradiera un jour hors des gestes, dans l'univers entier, adapté à elle et réduit intellectuellement, son esclave dès lors après avoir été si longtemps l'oppresseur. Mais la synthèse qui fut n'est pas celle, par trop belle vraiment et glorieuse pour l'esprit humain, que disent les dialecticiens à la suite de Kant et de Hegel surtout. Elle s'est bâtie au hasard des rencontres, d'adaptations captieuses, de capitulations et de nécessités inéluctables, de soubresauts logiques qui effareraient notre mentalité présente si elle osait les soupçonner. Et c'est ainsi que la phosphorescence du début, devenue la flamme auguste de notre pensée, projette dans le cosmos la relation et tout ce qui en dérive jusqu'à la personnalité, relation suprême, celle qui fait du moi le centre par excellence, la catégorie-dieu, par dessus toutes. Mais qu'elle eût pu se magni-

fier autrement, au hasard des rencontres différentes et devenir dieu plus grand encore ou démon en d'autres voies, en des logifications les plus diverses, c'est ce que l'empirisme doit affirmer sans trop de crainte d'erreur. Il lui suffit pour cela d'imiter son adversaire, le rationalisme, et de poser sa thèse sans la mitiger, comme il a cru devoir le faire si longtemps.

Alphonse Chide.

PRAGMATISME ET ESTHÉTIQUE

Le spiritualisme nouveau, dans quelques-unes de ses formes les plus notoires résout le problème gnoséologique par la primauté donnée à l'intuition poétique ou à l'inspiration. Peut-il adopter, se demandera-t-on, ce critérium de nature esthétique sans encourir le reproche d'être une philosophie de l'apparence, accusation déjà dirigée par Schopenhauer contre la doctrine de Schelling? Il est au contraire, semble-t-il, très conforme à la tradition philosophique que l'intuition artistique soit le tremplin qui nous rend capable d'atteindre à la contemplation de l'être véritable des choses. L'art unit ce que la pensée discursive ou pratique sépare, apaise les contradictions. Dans cette région privilégiée où la vérité psychologique et morale réalise le point de conciliation entre le surnaturel et le réel, peut être apparait-il que tels problèmes, désespoir de la dialectique, ne se posent pas. Quoi qu'il en soit de ce point, il est assez naturel que l'on se propose de dégager et de mettre en lumière l'esthétique que contient à coup sûr cette philosophie, et d'examiner dans quelle mesure les faits, les œuvres, les genres, la vérifient.

Les doctrines dont il s'agit ont pour trait commun d'être un psychologisme. Leur conception de la vérité est l'idée d'une vérité vécue. Or un tel critérium met évidemment au premier plan la vie consciente, la réalité psychologique avec le déroulement continu des modifications qui la constituent. Le fait psychologique est le concret par excellence, se caractérisant moins par l'opposition d'un moi et d'un non-moi que par leur indivision; la scission du fait psychologique en sujet et objet est un produit de l'analyse et de l'abstraction; elle est postérieure au fait psychologique pris dans sa pureté et qui est plus encore une expérience qu'il n'est un fait strictement intérieur. Ceci constitue une empirisme de nature particulière, établissant en quelque sorte en psychologie et en gnoséologie le principe cyrénaïque de la « souveraineté de l'instant ». De ce point de vue, l'objet, abstraction reposant sur l'habitude et sur l'attente de modifications semblables aux états passés figurerait tout simplement un point d'arrêt dans le devenir qui fait tendre sans cesse la monade, pour parler comme Leibniz, vers de nouvelles perceptions. Peirce présente Berkeley comme un ancêtre du pragmatisme en tant qu'il réduit la croyance à l'existence des corps à une expectation de sensations plus ou moins conditionnelle.

Stuart-Mill, à ce compte, bien qu'associationniste, appartiendrait par sa théorie psychologique de l'objet, au courant pragmatiste. Mais l'expérience au sens pragmatiste n'est pas celle des phénoménistes, elle est une expérience vécue; or on ne revit pas deux fois le même état; et ainsi, dans l'actuelle philosophie de la liberté et de l'évolution créatrice, ces retours prévus de sensations que symbolise l'existence de l'objet sont eux-mêmes encore une matérialisation, une mécanisation du mental. Cette expérience vécue comporterait, outre la fusion du moi et du non-moi, une continuité au point de vue de la durée, dans laquelle les états de conscience distincts, les représentations séparées, représenteraient plutôt des temps d'arrêt, et constitueraient (pour reprendre une formule de Schelling) plutôt une réflexion sur la pensée que la pensée elle-même. Dans ce même ordre d'idées, les psychologues de l'école de Würzbourg donnent pour orientation à leurs études la supposition d'une pensée dans laquelle la polarisation de la conscience en sujet et objet ne serait pas une condition essentielle et fondamentale. Les recherches sur le phénomène religieux, sur la médiumnité, sur le rôle de subliminal dans l'action, dans l'inspiration, dans la télépathie, sont venues apporter une sorte de vérification à la possibilité entrevue d'une conscience décentrée, dépersonnalisée, réalisant l'unité avec son objet, et sous l'empire de ces recherches, W. James en est venu à faire de cet état « passif-actif » qu'est l'expérience religieuse, le prototype supérieur de la conscience.

Or une telle doctrine n'est-elle pas en parfaite harmonie avec les tendances même de l'art. En même temps qu'elle s'inspire de l'art, elle en peut mieux que tout autre, souligner tout à la fois la portée philosophique et l'essence propre. N'est-ce pas en reconstituant l'identité initiale de la pensée avec son objet, pour parler comme Schelling, que le beau procure à nos facultés de perception un jeu harmonieux? En créant une réalité fictive qui ne subsiste que relativement à l'homme, indissoluble de l'acte par lequel nous la percevons, l'art a pour effet de nous initier à cette idée que le centre de gravité du réel, si l'on peut dire, tombe entre les choses et nous, que la vraie réalité n'est ni le moi, ni l'objet, mais l'union indivise des deux. C'est ce que symbolise on ne peut mieux l'impressionnisme d'un Degas et d'un Monet, à peu près contemporain de la théorie de « la perception hallucination vraie ». Il n'est pas de plus littérale réfutation de la dualité du sujet et de l'objet dans l'impression sensorielle, que cette méthode de peindre qui, dans l'effet à obtenir, présuppose explicitement le rôle de l'espace interposé entre l'œil et la toile, et grâce auquel s'effectue mathématiquement sur la rétine la recomposition des tonalités déposées sur le tableau par touches divisées.

Mais de tous les arts, le genre littéraire est évidemment celui dont la loi propre s'harmonise le mieux avec le psychologisme pragmatique. En littérature en effet la psychologie est la vérité comme en peinture la couleur. Résoudre en sentiments des personnages représentés, les

choses racontées, en sorte qu'ils se peignent eux-mêmes par cette vision particulière qu'ils en ont, individualiser les faits en une représentation propre à l'un des témoins supposés, c'est la perfection même du roman. Le chef-d'œuvre en cette matière est cette bataille de Waterloo du début de la Chartreuse de Parme où l'impression de vérité ressort si puissamment du contraste entre l'idée schématique, conventionnelle, que l'on se ferait d'une bataille et l'impression tout individuelle et véridique d'un témoin novice à qui la signification des faits auxquels il est mêlé, échappe, et pour qui surtout ils ont toute leur nouveauté. Admirateur de Stendhal, Tolstoï excelle également dans ses scènes de guerre ou de vie familière, à peindre du même trait l'homme et les événements, réduisant ainsi au minimum la convention dans l'œuvre littéraire. Si naturel lui est ce procédé qu'il y aurait peut-être lieu de le rattacher à ce don d'imitation instinctif si répandu chez les Slaves, et qui presque toujours ne fait qu'un avec une pénétration psychologique portée vers le détail menu et suggestif. L'on s'expliquerait ainsi le genre d'intérêt inhérent aux nouvelles et romans de certains écrivains russes tels que Tolstoï et Tourgueneff, intérêt presque indépendant de la péripétie du récit souvent réduite à fort peu de chose, et tenant en grande partie à la présentation de types inoubliables, très individualisés quant à leur attitude extérieure qui est le reflet de leur psychologie. Et ceci nous conduit à ce second point, à savoir que le vrai thème du roman n'est pas tant une action à péripétie pathétique ou même une peinture de la société, que la vie même, la vie sans symétrie, avec son cours incertain et ses lenteurs, avec des événements qui ne sont pas uniquement la répercussion dramatique des passions, déroulement de situations et d'émotions, qui sont de tous les temps, mais perçues toutefois comme neuves et non pareilles par toute âme neuve de qui le tour est venu de s'essayer à vivre; la vie sans autre signification qu'elle-même. Il y a certes là un nouveau rapport à signaler entre cet art si éminemment psychologique et les doctrines dont il a été parlé, notamment la doctrine de l'expérience vécue.

Telle n'est pas sans doute l'unique façon de concevoir et de traiter le genre du roman. Mais, de toute façon, dans l'art littéraire, la vérité à réaliser, les moyens d'expression sont psychologiques; et d'ordre psychologique également, cette tonalité générale de l'œuvre qui en fait l'unité et par quoi se marque le parti-pris de l'écrivain; parti-pris dont les variétés individuelles sont multiples. Le fait psychologique est à plusieurs plans, impression, image plastique, rêve, émotion, action, idée. Le génie de l'écrivain, sensitif, visuel, passionné, idéaliste, se déploie à son choix dans l'un de ces plans, et impose au lecteur de s'y mouvoir avec lui. Et ce déroulement d'impressions ou d'images plastiques, ou de sentiments, ou d'idées, se double d'une personnalité, d'un parti-pris par quoi il est une *chose pensée*; et ainsi l'œuvre la plus objective, la plus volontairement plastique reste psy-

chologique. Chez les plus peintres des romanciers, chez les plus ciseleurs des stylistes, l'œuvre écrite n'en est pas moins une marqueterie d'états d'âme. Mais ce n'est pas encore assez dire; car un Gautier qui met dans son œuvre la forme plastique et la couleur, y met en même temps sa passion d'artiste pour la forme et la couleur. L'objectivité de Flaubert recèle une attitude hautaine de détachement pour tout ce qui n'est pas vérité de l'observation et perfection solide de l'exécution, et l'impressiónnisme réaliste des Goncourt est tout vibrant d'une recherche inquiète et nerveuse de l'impression.

Il n'en sera pas de même, du moins au même degré, dans les arts plastiques[1]. Toutefois l'objectivité absolue ici encore n'est qu'une apparence. On pourrait croire que la personnalité de l'artiste s'efface pour nous laisser fictivement en présence des choses mêmes; et de fait, l'imagination du spectateur peut se mouvoir dans l'œuvre picturale suivant plusieurs plans d'intérêt. Ce n'est plus ici l'emprise plus obsédante et surtout plus directement intellectuelle qu'exerce l'écrivain. Avant de pénétrer jusqu'au sens et au cœur de la scène représentée, notre attention peut se jouer à la surface; l'esprit peut goûter l'amusement de la polychromie, le mouvement et la science des figures, le fourmillement des détails; éléments d'un intérêt qui n'est pas nécessairement épisodique, car les tons, les formes et les lignes, peuvent déjà avant toute interprétation intellectuelle, contenir une suggestion en quelque sorte musicale relativement à l'idée qu'ils servent a rendre, et réaliser une sorte d'investissement préalable de notre sensibilité! Quoi qu'il en soit, l'œuvre picturale (une suite de compositions du Pinturicchio, une tapisserie de Van Orlen), principalement sous cette forme de composition décorative qui ne laisse sur les parois de l'édifice aucune partie vide[2], sera pour nous, à notre gré et tour à tour, un enchantement des yeux, une suggestion de formes et d'attitudes, une histoire attachante, l'illustration grandiose d'un sentiment ou d'une idée; et c'est donc encore une fois comme fait de la vie intérieure (cette vie intérieure qui comporte tant de degrés) que l'œuvre plastique s'actualise. Mais nous n'avons envisagé jusqu'ici que l'entrée en jeu de la subjectivité du spectateur.

L'entrée en jeu de la subjectivité de l'artiste est moins apparente chez les peintres d'autrefois que chez les modernes, plus analystes et

1. L'art littéraire reste évidemment le plus psychologique de tous, étant plus que les autres un langage, et un langage humain; alors que les formes servant de moyen d'expression aux autres arts, rythme, couleur, peuvent être à la rigueur parlantes pour d'autres êtres que l'homme. L'art littéraire est le plus empreint de relativité.

2. Un art ornemental s'inspirant de ce principe semble renaître dans le genre éphémère et féerique du décor d'opéra avec les maîtres russes actuels du décor, tel Léon Bakst obtenant dans le ballet de Schéhérazade « une impression de chaleur et d'étouffement singulièrement persuasive » par l'absence des blancs dans les fonds et les costumes. (V. l'art. de J. Vaudoyer dans *Art et Décoration*, fév. 1911, p. 46).

plus individualistes. L'art d'un Degas, a-t-on remarqué, est très intellectuel, d'un caractère presque littéraire[1]; non pas, bien entendu, au sens d'une prédilection pour l'anecdote peinte, ce qui est exactement à l'antipode des tendances de cette école. Mais l'intellectualité apparaît ici comme dans l'art littéraire avec cette objectivité même de l'artiste, faite de froideur scientifique et peut-être d'amertume et d'ironie contenue, et aussi dans le contraste entre la précision du *rendu* et la quasi « bassesse » du sujet. « Bassesse », si l'on s'en tient seulement à la lettre du sujet, lequel ne doit pas être entendu au sens étroit. Car l'artiste, par delà l'épisode traité, nous initie surtout « à la beauté des harmonies de la lumière, au rapport des lignes mobiles d'un être avec les plans immobiles du milieu »[2], problème traité avec une si élégante rigueur que ce qu'il y a d'humain dans le thème traité, ce qu'il comporte de vérité philosophique et sociale même, vient par surcroît.

Une troisième subjectivité peut et même doit en quelque mesure entrer en jeu, la subjectivité inhérente aux êtres et même aux choses représentées. De même qu'au point de vue optique, deux objets de couleur différente étant donnés, il y a répercussion de leurs tonalités respectives sur une zône médiane, de même, en certaines œuvres, une objectivité plus complète est obtenue (tant est relatif ce terme d'objectivité !) par une répercussion de la mentalité des êtres représentés, de l'âme même des choses et des éléments, sur la manière de l'artiste. Un effet de ce genre, si couramment usité dans l'œuvre littéraire, est un peu plus exceptionnel dans les arts plastiques, et confére évidemment à une peinture traitée dans cet esprit quelque chose de plus particulièrement psychologique. On en pourrait donner pour exemple certaines scènes enfantines et portraits d'enfants de Boutet de Monvel. Devant les scènes et paysages Tahitiens de Gauguin, sorte de mosaïque barbare aux tons crus, à perspective rudimentaire, on a l'impression que l'artiste a voulu peindre des primitifs tels qu'ils se voient, dans un milieu tel qu'ils le voient. « Les petites filles au piano » de Renoir sont traitées ainsi que les accessoires du décor, dans des tonalités d'une fadeur voulue dont la mièvrerie traduit les idées de sucreries, de babil, de joujoux, de rubans qui occupent leurs petites âmes[3]. Il y a même une psychologie des choses qui, harmonisant la couleur à certaines impressions âpres, puissantes, complexes, ou aigrement monotones, prête véritablement une âme agissante aux éléments, au vent, à la vibration de la lumière ; ce qui faisait dire à Mme Berthe Morizot : « Devant un tableau de Monet, je sais de quel côté incliner mon ombrelle. » Cette parole de Gœthe, que « les arts n'imitent pas précisément ce que nous voyons de nos yeux, mais remontent à cette haute raison qui constitue la nature, et selon

1. Ch. Mauclair, *L'Impressionnisme*, Libr. d'Art anc. et mod., p. 104.
2. Même ouvrage, p. 104.
3. Ch. Mauclair, ouv. cité, p. 135.

laquelle elle agit » revient en dernière analyse au conseil de vivifier les apparences en y faisant s'irradier l'essence intime et par conséquent psychique des êtres et des choses.

Le pragmatisme en somme a fait ressortir que « la vie intérieure, la seule qui compte [1] » n'est pas exclusivement la vie sur soi. « Il est dans l'essence de la conscience, a dit Royce, lequel n'est pas précisément un pragmatiste, de trouver sa réalité interne en se perdant elle-même dans le monde des relations externes [2] ». Il faut entendre la vie intérieure dans ce même sens large suivant lequel l'art avec sa recherche infatigable du nouveau, avec son adhésion à la réalité sensible a précisément son centre de gravité dans la vie intérieure. L'art se trouve être ainsi l'illustration du psychologisme pragmatique et prend par là-même une signification en conséquence de laquelle sa propre nature se trouve déterminée, ainsi que cela était advenu précédemment dans les philosophies de Plotin et de Schelling. Ce point de vue de la vie intérieure ou bien de l'intuition esthétique une fois adopté, la vie réelle se trouve en quelque façon transformée en ce monde d'illusion pareil, suivant la parole Boudhiste, à une brillante et éphémère goutte de rosée et vis-à-vis duquel l'âme jouit d'une liberté faite à la fois, comme dans le plaisir de la fiction, du doute et de l'attachement aux apparences [3]. — Dans ce même ordre d'idées, il est tout indiqué que les rapports généraux de cette doctrine avec l'art, se vérifient par une concordance plus particulière des œuvres de l'époque actuelle avec les idées directrices du pragmatisme. Mais avant de se réfléchir dans l'art, on pourrait dire que cette philosophie de l'intuition indifférenciée se dégage elle-même de la tendance des faits et des choses actuelles, ou que tout au moins elle leur correspond dans le domaine des idées; correspondance qui ressort même des métaphores empruntées aux inventions du jour qu'elle utilise pour une critique génétique de la conception mécaniste d'un monde d'objets. On pourrait presque admettre que la primauté du fait subjectif sur le fait physique, la continuité du « stream of consciousness », reflète, au cours du développement matériel qui se poursuit sous nos yeux, ces conditions nouvelles de l'existence humaine dans les grandes capitales modernes où tant d'individualités se coudoient étrangères, perdues dans leurs pensées, soustraites à la réalité extérieure par leur circulation à travers des voies toute pareilles dans l'uniformité des foules, et où, mieux encore, de rapides communications souterraines réduisant au minimum le contact avec l'extériorité, réalisent pour ainsi dire la continuité entre la vie intérieure de l'individu et les occupations vers lesquelles il est emporté. Et pour en revenir aux rapports avec

1. Fr. de Miomandre, *L'Ingénu*, 1911, Perrin, p. 102.
2. Royce, *Leçons sur l'esprit de la philosophie moderne*.
3. « Le Boudha assis sur son lotus, contemple les prestiges de la Maya qu'il ne méprise pas puisqu'il la nie. Son geste cependant approuve ce dont il doute. » Fr. de Miom., ouv. cité.

l'art, il n'est guère d'époque où les arts plastiques eux-mêmes se soient montrés plus pénétrés de la réalité du fait psychologique. Pour ne citer qu'une œuvre, les figures de Carrière ne sont-elles par tout expression. Tourbillons éphémères de matière vitale, les formes s'y réduisent au geste des sentiments éternels. Le « stream of consciousness » y noie la continuité des êtres et des apparences visibles. A plus forte raison rencontrerait-on aisément dans tels ouvrages littéraires récents bien des formules d'une saveur toute Bergsonienne sur le mobilisme nécessaire de la vie psychologique, sur l'inadéquat des termes à l'inclassable individualité du sentiment, sur l'inanité ou l'aridité scolastique de la réalité-objet, évoquant mieux que l'idée d'une influence doctrinale, celle d'une atmosphère intellectuelle commune à beaucoup d'esprits de ce temps. De telles concomitances plus probantes qu'une influence font comprendre que le développement du pragmatisme, par les facilités qu'il a rencontrées dans les esprits, ait été comparé à la propagation d'un incendie [1]. Même pour des œuvres ayant chronologiquement pu subir la réaction de la philosophie nouvelle, ce n'est encore pas d'orientation subie qu'il faudrait parler. En cette matière il n'est d'intéressant qu'une influence librement, c'est-à-dire naturellement acceptée. « Nous n'acceptons, a dit M. P. Bourget, que des doctrines dont nous portons en nous le germe ». Recevoir une doctrine, c'est, en remontant aux sources de nos propres idées et de notre personnalité, se rencontrer avec cette doctrine, se trouver d'accord avec elle, ou peut-être encore « en sachant qu'elle est dans l'air », selon l'expression de W. James. Et vraiment une philosophie, et surtout celle dont nous parlons ne peut pas souhaiter une plus parfaite vérification que celle qui consiste à couler de source, pour ainsi dire, chez ceux qu'elle semble avoir influencés.

J. Pérès.

1. G. Vidari, Prammatismo e Intelletualismo di fronte alla Morale, *Cultura Filosof.*, Maggio-Giugno, 1910.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

LE RÊVE ET LA PENSÉE CONCEPTUELLE

Freud, dans une théorie des rêves [1], devenue pour bien des psychologues le point de départ de nouvelles recherches, a insisté sur le « symbolisme » qui caractériserait l'imagination humaine dans le sommeil. Le rêve ne paraît plus absurde, illogique : on lui reconnaît une importance beaucoup plus considérable, une signification. Mais on n'a peut-être pas encore tiré de la théorie nouvelle toutes les conséquences qu'elle comporte surtout au point de vue des *rapports entre l'imagination et la pensée conceptuelle.*

I

Le rêveur, de l'avis de tous ceux qui ont étudié les songes (aussi bien ceux des aliénés et des hystériques que ceux, plus difficiles à connaître, des gens normaux), est dans un état manifeste de *régression* mentale : c'est chez nous l'homme civilisé moins la réflexion critique et la domination de soi-même, dépouillé de ce qui en fait un être social et moral, un « penseur » soumis à la discipline de la pensée objective par concepts ou par mots. Sans doute, il est différents degrés dans la régression intellectuelle due au sommeil : dans les états hypnagogiques ou de demi-somniation, on parle et l'on pense encore grâce au symbolisme verbal; les rêves correspondant à ces états sont même ceux dont on se souvient le mieux, ceux qui ont pu faire croire à des psychologues de l'école descriptive, jugeant du rêve d'après leur expérience personnelle, que leur pensée dans le sommeil ne différait de la pensée dans l'état de veille que par l'illogisme, l'*incohérence*. Mais nous avons un moyen, et peut-être le seul convenable d'étudier la pensée humaine dans le sommeil profond, au stade extrême de la régression mentale : au lieu de demander à un être normal de se souvenir imparfaitement, arbitrairement même, grâce à une reconstitution logique et verbale déjà signalée [2], de ses rêves ou

1. Sigm. Freud, *Die Traumdeutung*, Leipzig, Deuticke, 2e éd. 1900.
2. Foucault, *Le Rêve*, Paris, Alcan, 1906.

plutôt de ses mélanges de rêve et de méditation confuse, nous pouvons amener des hystériques à « l'état second » dans lequel les souvenirs des faits subconscients, ou relevant d'une personnalité « anormale » — comme celle du rêveur — sont si nets, si précis, si complets. Alors, le rêve véritable nous apparaît comme la conséquence, non d'une *dissociation* d'éléments, ou, comme le suggère Freud, d'une *opposition* relative de deux groupes d'éléments dissociés, mais d'une *réduction* du moi normal à ce qu'il serait encore sans les artifices sociaux destinés à assurer l'objectivité de la pensée, à réaliser la « pensée conceptuelle. »

Ce qui constitue l'activité mentale du rêveur, c'est en définitive ce qui constitue aussi l'activité mentale primitive, celle de l'être humain appelé à *devenir* raisonnable, mais qui en est encore au stade prélogique, et dont M. Lévy-Bruhl a montré l'aptitude prédominante à former une multitude d'images, de souvenirs précis et l'inaptitude à la liaison objective de termes communs [1]. L'identité foncière de la pensée primitive et du rêve nous explique pourquoi les primitifs, bien qu'ils « distinguent fort bien les perceptions qui leur arrivent en rêve, de celles qu'ils reçoivent étant éveillés », accordent « autant de créance à une sorte de perception qu'à l'autre [2]. Sans doute ceci est dû en partie (selon la thèse principale et très sociologique de M. Lévy-Bruhl) à des sentiments mystiques imposés à l'individu par la collectivité, et c'est peut-être pourquoi, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, par exemple, se présente encore « toute une technique pour assurer la sincérité et la valeur du rêve ». Mais c'est aussi parce que le primitif ne peut pas opposer comme le civilisé, le rêve à un état de veille très dissemblable, à des notions objectives, critiquées, analysées, articulées après réflexion, socialisées, tout cela grâce à un verbalisme complexe et varié. Notre façon habituelle de voir le monde au travers des mots et des entités nous empêche même de nous souvenir de nos rêves, tant notre moi intellectuel de la veille est profondément différent de celui du sommeil. Le primitif au contraire passe de plain pied des visions du rêve à celles de la veille, et il ne distingue celles-ci qu'à un point de vue très naïvement pragmatique, celui de l'action, de l'efficacité immédiate.

II

Si l'on admet que le rêveur est, comme le sauvage et le primitif, presque un pur *imaginatif*, qui ne fait pas entrer ses images dans les *formes* objectives de l'entendement, qui ne remplace pas les faits

1. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910.
2. Id. *Ibid.*, p. 55 et suiv.

concrets par des concepts abréviatifs, artificiellement reliés les uns aux autres par des « rapports intelligibles », — nous ne dirons plus avec Freud qu'il *symbolise* lorsqu'il remplace par des situations ou évolutions complexes, simplement *imaginées*, des termes et liaisons par nous « conçus ». L'homme civilisé à l'état de veille symbolise sans cesse; le symbolisme verbal est sa caractéristique. Le rêveur au contraire, *réduit à son moi fondamental*, est obligé de recourir au procédé primitif d' « imagery », d'évocation d'images concrètes, de situations particulières ou d'évolutions imaginables, pour effectuer le travail mental, rendu si aisé à l'homme éveillé par le concours des mots, des termes communs, des entités (produits d'une application constante à l'activité humaine du principe du moindre effort). Ce qui importe dans le rêve, ce qui est tout le rêve, c'est le déroulement rapide, continu, des phases excessivement variées d'un phénomène hallucinatoire dont la richesse incomparable est parfois digne de l'artiste à l'imagination la plus féconde; ce sont des jeux variés, incessamment diversifiés, d'images enveloppées et enveloppantes, significatives par elles-mêmes et dispensant d'avoir recours aux concepts de qualités ou attributs, types et relations, à tous ces produits qualifiés « intelligibles » d'une analyse sans laquelle chacun de nous pourrait encore vivre intellectuellement d'une façon estimable.

Mais où donc est le symbole? Quelques cas récemment signalés [1] montrent par exemple que l'idée mystique de la *tentation* est remplacée en songe par une scène à plusieurs personnages; celle du *péril* par l'évocation d'un précipice; celle de la *difficulté* par un chemin rocailleux ; celle de la *vie* rude et cruelle par l'apparition d'un sauvage brutal qui vous malmène ou vous terrifie; celle de la *cruauté* par la vision d'un bandit, etc. Çà fait penser à l'allégorie; mais l'allégorie est destinée à nous rapprocher du réel. Le rêve, c'est en un sens « l'idée rendue sensible » par un procédé essentiellement artistique, souvent signalé sous le nom de « dramatisation ». Rêver, c'est remplacer le symbole verbal par les faits concrets que le mot devrait évoquer plus ou moins nettement. Le rêveur donne raison au nominaliste : il rejette autant que possible le symbolisme verbal, cause de psittacisme, pour se rapprocher des conditions normales d'une représentation claire et distincte. Pour « penser » la profondeur de l'eau en un point rapproché du rivage, il imagine une personne entrant dans la mer, disparaissant sous le flot pour apparaître de nouveau un peu plus loin; et, comme pour enrichir « l'imagerie », il voit ensuite un bateau à demi-submergé dans le bas-fond, puis une personne venant en sens inverse et disparaissant à son tour dans la passe dangereuse. Voilà bien l'*idée* de profondeur convenablement imaginée en l'absence de tout symbole proprement dit. Elle trouvera place sous la même

1. Voir notamment Morton Prince, The mechanism and interpretation of Dreams, *Journal of abnormal Psych.*, vol. V, n° 4, oct.-nov. 1910, p. 153 et suiv.

forme dans les rêves ultérieurs de la même personne, dominée, jusque dans ses visions nocturnes, par ses habitudes cérébrales et mentales : où nous emploierons le mot « profondeur », le rêveur, plus consciencieux, évoquera les visions dont notre mot est le substitut.

III

Ce qui porterait tout d'abord à adopter le terme « symbolisme », c'est que nous avons à traduire les rêves en notre langage d'homme civilisé éveillé, à donner une « interprétation ». Voici par exemple un rêve d'apparence incohérente : G... voit un caissier qui lui paye une grosse somme partie en billets bizarrement teintés et découpés, partie en pièces dont quelques-unes ressemblent plutôt à des rondelles de plomb ou même de poterie grossière. G... aperçoit en même temps des pièces de monnaie étincelantes et des billets de banque intacts, fort bien teintés. Soudain, il se trouve transporté devant un guichet de la poste, puis dans un grand hall de gare de marchandises, devant un employé comptable... Une rixe se produit, G... se dirige vers une issue éloignée pour ne pas être mêlé à une mauvaise affaire. Au moment où il sort, il voit comme un flot de sang s'échapper de la bouche d'un homme qui chancelle et il imagine une scène de duel; mais le flot de sang se change en un flot de vin rouge et l'homme chancelant, titubant, disparaît.

Or, tout ce luxe d'images s'explique dès que l'on sait que G... a la préoccupation subconsciente d'une somme à encaisser dans un établissement de crédit, dont un employé lui paraît alcoolique et susceptible d'éveiller la méfiance. Le rêveur a imaginé des pièces fausses et de faux billets contrastant avec de véritables valeurs (idée de tromperie), le caissier de la banque, l'employé de la poste et celui des chemins de fer (idée de paiement), le bruit de la rixe, le duel contrastant avec l'ébriété (réduction d'une apparence de fait grave à un fait banal : évoquer les deux états analogues, n'est-ce pas le moyen de distinguer l'un de l'autre et de mieux définir le second), tout cela à l'occasion d'un simple sentiment de méfiance que l'homme éveillé exprime en quelques mots. Mais combien ce processus d'imagination, cette « imagerie » du rêve, diffère par sa fécondité du processus si terne de la pensée conceptuelle !

Autre exemple : L... a été frappé, il y a quelques semaines déjà de la décoration inaccoutumée d'une salle d'hôtel de ville. Comment maintenant le concept de fête exotique et le désir d'assister à des réceptions mondaines vont-ils se manifester, par des jeux d'images, dans le rêve? Nous trouvons dans le songe de L..., pour indiquer l'*éloignement*, la perception très rapide et complexe d'un voyage en paquebot; pour indiquer la *richesse* des régions tropicales, le bateau passe en un chenal bordé de plantes, de fleurs, au sein d'une végé-

tation luxuriante; pour indiquer la *fête*, apparition sur les rives de groupes mondains, audition de chants, de concerts, danses, lunch, etc.

L'école de Freud a sans doute raison de voir dans de tels rêves la satisfaction imaginaire d'un désir qui donne à la succession fantasmagorique une sorte d'unité systématique souvent méconnue : mais nous pouvons y voir aussi, outre une source d'inspiration épique et dramatique chez les peuples primitifs les mieux doués, une manifestation très nette de la possibilité de « penser » par images.

Chaque concept peut être remplacé par des synthèses imaginatives : la *terreur* par la vision d'une personne effrayée au milieu des rats (objets de frayeur habituelle pour la rêveuse de Morton Prince); la notion du *silence* à garder en traversant les épreuves les plus pénibles, par la vision de la même personne passant au milieu des bêtes dangereuses ou sur le bord d'un précipice, sous la protection d'un sauvage à l'aspect cruel qui ne permet pas le moindre mot [1]. La *causalité*, la *finalité* sont indiquées nettement par la synthèse simultanée ou successive de faits concrets; la *quantité* par des oppressions variées, etc. L'exemple de G... cité plus haut, montre bien comment les différences *qualitatives* se précisent grâce à un contraste de visions dont la juxtaposition, en apparence illogique, se présente à qui sait l'interpréter avec une haute signification.

Je ne veux pas prétendre que tous les rêves soient susceptibles d'interprétation aussi nettes que ceux rapportés ici d'après des observations personnelles ou d'après celles d'autrui. Il y a « imagerie » et « imagerie », rêves intéressants et rêves sans intérêt, rêveries désordonnées peut-être. La pensée conceptuelle manque assez souvent d'unité systématique pour qu'on pardonne au rêveur de s'égarer fréquemment dans un chaos de fantasmagories entrecroisées. Mais ce que l'étude expérimentale des rêves confirmera sans doute, c'est que les prétendues formes *a priori* de la pensée humaine ne sont pas indispensables pour se représenter la vie, l'action, la réalité, ou quelque chose de semblable à la réalité.

G.-L. DUPRAT.

1. Morton Prince, *loc. cit.*

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

Whitehead et **Russell**, Principia mathematica. Vol. I, 666 p. Cambridge, University Press, 1910.

Ce livre est le premier d'une série qui comprendra trois et peut-être quatre volumes où les auteurs présentent un exposé systématique de l'œuvre à laquelle ils collaborent depuis plusieurs années et se proposent de montrer comment tout l'appareil de la pensée mathématique peut se réduire à un petit nombre de notions et de propositions primitives empruntées à la Logique. Si l'on se rappelle l'accueil que reçurent dans les milieux scientifiques et philosophiques *l'Algèbre Universelle* de Whitehead et les *Principes des Mathématiques* de Russell, on peut pressentir l'importance exceptionnelle de cet ouvrage qui complète les premiers essais, les renouvelle sur des points fondamentaux et résume en lui l'effort fructueux d'une longue et pénétrante méditation, soutenue par l'érudition la plus large. Aussi bien le livre que nous allons analyser devait-il former le second volume des *Principles of Mathematics*; mais les auteurs furent amenés, par le progrès même de leur réflexion, à modifier certaines idées essentielles, en même temps que les controverses soulevées par leurs premiers travaux les contraignaient à préciser leur doctrine philosophique. Il était donc préférable de reprendre le travail à pied d'œuvre, voilà pourquoi paraît aujourd'hui l'exposition d'ensemble de la théorie refondue.

Le premier volume contient la Logiqne mathématique et les Prolégomènes à l'arithmétique cardinale; il laisse en dehors de lui l'Arithmétique cardinale et ordinale, la théorie des séries et la géométrie. Par contre il s'ouvre sur une longue introduction où les auteurs présentent leurs notations, justifient le choix de leurs idées directrices et insistent notamment sur la théorie des types qui est la pièce maîtresse de leur système actuel. Pour suivre leur exemple, nous indiquerons d'abord l'importance et l'originalité de la théorie des types, et nous résumerons ensuite les doctrines essentielles de l'ouvrage.

Les notions fondamentales des mathématiques, le nombre, l'ordre, la situation ont été l'objet d'investigations profondes dans la seconde moitié du XIXe siècle. La philosophie des mathématiques de MM. Russel et Whitehead profite des résultats de ces travaux, notamment de

la théorie des ensembles inaugurée par Cantor. Mais des contradictions se sont rencontrées dans le développement de cette théorie, qui retardaient invinciblement les efforts des mathématiciens à exposer rigoureusement les principes de leur science. La théorie des types est destinée à les éviter.

L'idée directrice des auteurs consiste à rapprocher les paradoxes du transfini d'un certain genre de cercle vicieux, déjà connu des anciens sous le nom de l'Épiménide, qui réside dans le fait de supposer qu'une collection donnée d'objets peut contenir des membres dont la définition suppose la notion même de cette collection (Introd., p. 31). Par exemple, en raisonnant sur les propriétés de la série de *tous* les ordinaux, Burali-Forti a pu démontrer à la fois qu'il y avait et qu'il n'y avait pas de plus grand ordinal. Mais le paradoxe peut être évité, si l'on se rend compte que le nombre ordinal de la série de *tous* les ordinaux présuppose dans sa notion la collection dont il est censé faire partie. Pour éviter le cercle vicieux, on est ainsi amené à limiter la signification du mot « tous » à un certain *type* d'objets, qui ne devra pas contenir de membres, supposant dans leur définition la notion générale du type considéré. En d'autres termes, si $\varphi\hat{x}$ représente l'ensemble des valeurs d'une fonction φx, toute expression de la forme $\varphi(\varphi\hat{x})$ devra être regardée comme dépourvue de sens (p. 43).

Pour satisfaire à cette condition, nous devons être capables de distinguer les fonctions et les propositions de la logique par l'ordre de leurs arguments et de leurs termes; c'est à quoi tend la hiérarchie des types. On part des propositions dites élémentaires, dont les termes sont des *individus* (ceci est rouge); ceux-ci forment le premier type. On considère ensuite les fonctions qui n'ont comme arguments que des individus; ce sont les *matrices du 1er ordre*, soit $\varphi\ (xyz)$... En transformant quelques-unes de ces variables en variables apparentes (c'est-à-dire en considérant la fonction obtenue pour toutes les valeurs ou quelques valeurs déterminées de ces variables), on obtient les *fonctions du 1er ordre* : soit $(x)\ \varphi\ (xyz)$. Quand toutes les variables sont transformées en variables apparentes, on a la *proposition du 1er ordre*; soit $(xy).\ \varphi\ (xy)$. Si maintenant nous considérons les fonctions qui peuvent avoir comme arguments des fonctions du 1er ordre et des individus, nous obtenons des *matrices du 2e ordre*, dont on dérive en même manière les fonctions et propositions du 2e ordre, etc. Il est bien entendu que ces distinctions de types sont purement *relatives* au contexte, dans lequel elles interviennent (Introd., p. 51-54).

Il reste pourtant à expliquer comment il est possible en mathématiques d'user d'expressions telles que « toutes les propriétés d'un terme x...) Il suffit pour cela de remarquer qu'une telle expression revient à ramener une fonction φx d'ordre quelconque, à la forme d'une fonction qui se trouve être de l'ordre immédiatement supérieur

à celui de sa variable (*fonction prédicative*). Un nouvel axiome doit donc légitimer cette réduction, couramment usitée; c'est l'axiome de réductibilité (Introd. p. 59). On remarquera que c'est cette réduction que nous effectuons quand nous exprimons une fonction φx sous la forme de la relation d'un individu à une classe, $x \varepsilon \alpha$. L'axiome de réductibilité explique donc l'usage logique des classes. Appliqué aux fonctions de deux variables, il explique l'usage logique des relations.

On voit comment le progrès de leur réflexion a conduit les auteurs à approfondir les concepts usuels de classes et de relations et à les définir par rapport à l'idée plus simple de fonction; nous pouvons maintenant résumer dans ses grandes lignes le système logique, présenté par MM. Russell et Whitehead à la base des mathématiques. La logique mathématique doit rendre compte du raisonnement mathématique, en général, et non pas simplement de tel ou tel mode de démonstration; aussi s'ouvre-t-elle sur une théorie de la *déduction* pure, entendue dans son sens le plus abstrait comme une relation *d'implication* entre propositions.

Les propriétés fondamentales de l'implication sont définies au moyen de six notions primitives (p. 95 sqq) : 1° l'idée de proposition élémentaire (ceci est rouge); 2° l'idée de fonction propositionnelle élémentaire, φx qui désigne une expression contenant une variable et représentant une proposition élémentaire pour toute détermination de la variable (à l'intérieur d'un certain type); 3° l'idée d'assertion, symbolisée par $\vdash$., qui sert à distinguer le jugement catégorique $\vdash . p$. du jugement hypothétique $p : p \supset q$ (p implique q); 4° l'idée d'assertion d'une fonction propositionnelle $\vdash . \varphi x$. 5° l'idée de négation, représentée par $\sim p$; 6° l'idée de disjonction ou somme logique, $p \vee q$, qui doit se lire ou p est vrai ou q est vrai. En fonction de ces notions indéfinissables, s'exprime l'implication $p \supset q$ qui dénote « $\sim p \vee q$ » « ou p est faux ou q est vrai, et le produit logique $p\, q$, exprimé par $\sim(\sim p \vee \sim q)$ » il est faux que ou p soit faux, ou q soit faux, c'est-à-dire p et q sont vrais tous deux.

Un petit nombre d'axiomes fixe les lois auxquelles ces symboles sont assujettis. Les deux premiers énoncent la propriété primordiale de l'implication. « Ce qui est impliqué par une proposition vraie est vraie ». « Quand φx est affirmé, s'il en est de même pour $\varphi x \supset \psi x$, alors φx peut-être affirmé », x étant dans chaque cas une variable réelle, pour se conformer à la théorie des types. Dans les autres propositions, on reconnaîtra les principes connus de la logique symbolique. C'est d'abord le principe de tautologie « si ou p est vrai, ou p est vrai, alors p est vrai », le principe d'addition « si q est vrai, alors p ou q est vrai », les principes commutatif et associatif, la loi de sommation « si q implique r, alors p ou q implique p ou r. Trois axiomes assurent enfin l'observance de la loi des « types » (p. 99).

Toutes les lois de la logique usuelle se déduisent facilement de ces propositions; mais nous n'avons encore à ce degré, qu'une théorie

élémentaire de la déduction. Il faut d'abord l'étendre aux expressions qui renferment des *variables apparentes*, c'est-à-dire qui ne consistent pas seulement dans l'assertion d'une valeur quelconque d'une fonction propositionnelle élémentaire, mais affirment soit la totalité, soit un certain nombre de ces valeurs. Telles sont les universelles et les particulières de l'ancienne logique, respectivement symbolisées par $(x)\ \varphi x$ et $(\exists x)\ \varphi x$. La négation, la disjonction et les fonctions dérivées n'ont plus ici le même sens que pour les fonctions et propositions élémentaires; mais leur signification peut être fixée par définition au moyen des notions précédentes et sans faire intervenir de nouvel indéfinissable (p. 132).

Il faudrait enfin, pour présenter une théorie pleinement générale de la déduction, introduire des définitions nouvelles des notions logiques pour chaque type de fonctions et propositions; mais grâce à l'ambiguité de ces notions relativement à leur type, on peut pratiquement les traiter dans le calcul sans prendre cette précaution, à condition de préserver rigoureusement les distinctions *relatives* de types dans les expressions considérées.

Ainsi se trouve complétée l'étude abstraite du procédé déductif; il consiste, en dernière analyse à attribuer à chaque proposition ou fonction propositionnelle une *valeur de vérité* (Frege) à savoir le vrai ou le faux. Toutes les fonctions logiques, précédemment définies, sont des fonctions de « valeurs de vérité » c'est-à-dire que leur propre valeur dépend seulement de la valeur de vérité de leurs arguments. De telles fonctions ne sont pas, selon les auteurs, les seules fonctions logiques, mais ce sont les seules requises pour la logique mathématique.

Elles permettent d'ailleurs d'exposer avec une élégante simplicité le calcul des classes et le calcul des relations; cette partie est assurément l'une des plus attrayantes du livre. La notion de classe est fondée sur la notion d'extension; mais les extensions ne sont pas des objets simples, définissables isolément. Ce sont des » symboles incomplets » (p. 69) c'est-à-dire qu'on peut définir seulement les propositions où ils apparaissent et c'est par ce biais qu'on peut constituer un calcul des extensions. On dit, en effet que deux fonctions ont la même extension, quand pour toutes valeurs d'x, elles ont même valeur de vérité. Dès lors on appellera « *extensive* » une fonction de fonction dont la valeur de vérité ne changera pas quand on remplacera la fonction argument par une fonction de même extension. Dans le cas contraire, la fonction est dite « *intensive* ». Par exemple « x est homme » implique, x est mortel » est une fonction de fonction extensive, car on peut remplacer x est homme par n'importe quelle fonction formellement équivalente, sans altérer la valeur de l'expression. Au contraire, « A croit que x est homme implique, x est mortel » est une fonction de fonction extensive car elle peut n'être plus vraie si on substitue à 'x est homme', une fonction de même exten-

sion, mais inconnue de A. Comme toutes les fonctions de fonctions usitées en mathématiques sont extensives, nous pouvons nous borner à les étudier. Il est naturel de les considérer comme des fonc-ions de l'extension de la fonction argument, c'est-à-dire comme des fonctions de la classe définie par la fonction argument. On les représentera par le symbole $f(\hat{z}(\varphi z))$ ou $\hat{z}(\varphi z)$ se lit : la classe des z définie par φx. Par cet intermédiaire et au moyen de l'axiome de réductibilité, le calcul usuel des classes se déduit aisément de la théorie des fonctions propositionnelles (p. 195 sqq.). Le même traitement appliqué aux fonctions de deux variables permet de retrouver le calcul des relations (p. 211 sqq.).

La logique générale se trouve ainsi constituée; la théorie des « fonctions descriptives » permet d'en dériver les formes particulières sous lesquelles pourra s'exprimer la pensée mathématique. Les phrases descriptives » sont des expressions de la forme : le terme qui a telle ou telle propriété; en symboles $(\iota x)(\varphi x)$. Le langage les présente à tort comme dénotant un objet simple; en fait, il faut entendre logiquement les propositions et fonctions où elles entrent comme affirmant l'identité de variable de deux fonctions proportionnelles distinctes; de ce point de vue, leur traitement se déduit immédiatement de la théorie des fonctions propositionnelles et de la hiérarchie des types (p. 190 sqq.).

La notion de relation donne lieu à d'importantes fonctions descriptives, employées fréquemment en mathématiques. C'est d'abord la notion même de « fonction descriptive », définie comme « le terme qui a la relation R à x » ou $R'x$; c'est la forme même des fonctions ordinaires des mathématiques, x^2, $\sin x$, $\log x$....

Parmi les plus utiles, il faut ensuite citer la converse d'une relation donnée, les relations à domaine, codomaine et champ limités, le produit et la somme des membres de classes appartenant à une classe donnée, et les fonctions analogues pour les relations.

La seconde partie du livre dérive des idées précédemment définies les fonctions particulières, qui seront les éléments de la théorie de l'arithmétique cardinale et ordinale. En particulier, les notions de classes simples (n'ayant qu'un seul membre) et de couples serviront à la définition des cardinaux 1 et 2. L'étude des relations qui rapportent un terme à plusieurs, plusieurs termes à un seul, un seul terme à un seul terme, est à la base de la définition de la *similarité* de deux classes, sur laquelle repose la définition cantorienne du nombre (p. 346 sqq.).

La théorie des *sélections*, c'est-à-dire des classes formées en prenant un membre et un seul dans chacune des classes d'une classe de classes K permet de donner une définition générale du produit, sans tenir compte du nombre fini ou infini des facteurs et permet de se passer dans un grand nombre de cas de l'axiome de Zermelo (p. 505). Enfin l'étude des propriétés de la *relation ancestrale* R,

qu'on peut comparer à la relation originelle R comme on compare la relation d'ancêtre à descendant à la relation de père à fils, fournit le moyen de dégager la propriété inductive de la forme particulière où elle apparaît dans l'arithmétique et d'en donner une définition à la fois générale et exacte (p. 569 sqq.).

Ainsi sont rassemblés tous les éléments de la définition du nombre cardinal sur laquelle s'ouvrira le second volume; toutes les propriétés des nombres seront dérivées des propriétés des fonctions descriptives qui viennent d'être définies, et, par leur intermédiaire, se rattacheront à la théorie des fonctions propositionnelles qui constitue ainsi la base logique de la mathématique.

On se rappelle ainsi les polémiques que souleva l'assertion audacieuse des premiers « principes des mathématiques » : que le tout des mathématiques est exprimable en fonction de neuf constantes logiques et de quelques propositions primitives. L'exposé qui précède fera sans doute mieux comprendre la véritable attitude philosophique de MM. Russell et Whitehead et supprime à vrai dire tout un aspect du débat. Il est clair qu'il n'est pas dans la pensée des auteurs de prétendre imposer à la science mathématique sa structure définitive; ils cherchent en réalité quelle forme logique s'adapte le plus aisément à la démonstration mathématique et font ainsi profiter la logique des généralisations récentes de la mathématique pure, absolument comme l'analyse elle-même a profité des suggestions de la Physique. De ce point de vue, la hiérarchie des types et l'axiome de réductibilité, la généralisation de la déduction, la théorie des valeurs de vérité sont autant de *découvertes* logiques ingénieuses, *inductivement* confirmées selon la propre expression de Russell, par la facilité avec laquelle elles permettent de rendre compte des relations mathématiques et de leur usage dans le calcul.

Nous devons ajouter pourtant que, si telle est la portée profonde du livre de MM. Russell et Whitehead, la distinction fondamentale entre les fonctions de fonctions extensives et intensives ne nous paraît pas devoir être acceptée sans réserves. Elle repose, on l'a vu, sur l'idée que seules, les fonctions des mathématiques s'expliquent par des fonctions de « valeurs de vérité » (truth-functions, p. 77), et qu'il existe d'autre part des fonctions logiques, qui ne sont pas des « truth-functions » et ne sont donc pas extensives : telles sont les phrases qui expriment une croyance, une émotion et autres faits psychologiques. Nous ne croyons pas qu'il faille entendre la distinction de l'intension et de l'extension comme signifiant l'existence de deux logiques séparées. La compréhension et l'extension ne sont pour nous que deux façons différentes d'exprimer *toute* relation; elles ne créent donc pas réellement deux ordres distincts de propositions. D'autre part, l'habileté toujours croissante de l'analyse mathématique à exprimer toutes espèces de relations, nous porte à croire que même le type de relations que les auteurs considèrent comme essentiellement inten-

sives, à savoir les relations de la biologie et de la psychologie pourra tôt ou tard prendre une forme mathématique définie et s'exprimer par conséquent sous la forme extensive.

Il n'y a donc pas lieu, à notre avis, de restreindre la généralité de la théorie des « valeurs de vérité ». Sous cette simple réserve, l'effort de MM. Russell et Whitehead à renouveler la Logique par la Mathématique, se relie au mouvement qui porte aujourd'hui les sciences à ne pas s'isoler stérilement mais à se développer l'une par l'autre. Par la puissante pénétration des analyses, par la hardiesse et la solidité des généralisations, leur travail doit y occuper une place unique.

Henri Dufumier.

L. Couturat, O. Jespersen, R. Lorenz, W. Ostwald, L. Pfaundler. — Weltsprache und Wissenschaft, *Gedanken über die Einführung der internationalen Hilfssprache in die Wissenschaft*, traduc. française de M. Boubier. Iena, Gustav Fischer, 1909. La langue internationale et la science. 1 vol. gr. in-8°, IV-67 pp. Paris Delagrave, 1909,

Cet ouvrage comprend sept chapitres.

Le premier est de M. Pfaundler, professeur à l'Université de Graz. Il a pour titre : « Du besoin d'une langue scientifique commune. » On y voit les inconvénients de la diversité actuelle, qui va croissant. Il y a quelques années, on pouvait se contenter de savoir le français, l'anglais et l'allemand. Mais l'italien, l'espagnol, les langues scandinaves, le russe, le tchèque commencent à être couramment employés par les savants de ces pays; ils s'y voient forcés, à défaut d'amour propre national de leur part, par l'opinion publique de leurs compatriotes. Une seule langue auxiliaire, bien faite, sans supplanter aucune langue nationale dans son pays d'origine, sans être employée à des fantaisies littéraires, pourrait rendre les services qu'a rendus longtemps le latin.

Le second chapitre, qui a pour auteur M. Richard Lorenz, professeur à l'Ecole polytechnique de Zurich, rappelle les efforts faits dans ces dernières années pour constituer cette langue internationale, les étapes successivement parcourues par le Volapük, par l'Idiom neutral, par l'Esperanto et l'histoire de la *Délégation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale*, fondée en 1900, en vue d'asseoir ce projet sur des bases scientifiquement éprouvées. Il montre comment les variations de la langue internationale ont toujours été d'amplitude de plus en plus faible, tendant vers une limite qu'on ne peut atteindre, mais dont il est facile de se rapprocher méthodiquement. Il raconte comment la Délégation adopta finalement l'Esperanto, à condition d'y faire une série de simplifications et de modifications dans le sens : 1° d'une plus grande internationalité des racines; 2° d'une régularité

plus parfaite dans les procédés de dérivation qui permettent de former les adjectifs au moyen de substantifs, les substantifs au moyen de verbes, etc. Mais il est arrivé que les espérantistes se sont divisés en deux groupes : les uns, adoptant les réformes et réclamant le bénéfice du jugement prononcé par la Délégation; les autres, décidés à ne modifier quoi que ce soit à l'Esperanto primitif et faisant solennellement défense aux réformistes de garder pour leur langue le nom d'Esperanto. D'où le nom d'*Ido*[1] pris par celle-ci. Le chapitre III, dû à l'éminent linguiste Otto Jespersen, professeur à l'Université de Copenhague, concerne « Les principes linguistiques servant de base à la construction de la langue auxiliaire internationale. » La meilleure langue est celle qui présente la plus grande facilité pour le plus grand nombre d'hommes. Ce principe a d'abord des conséquences graphiques et phonétiques faciles à tirer : l'Esperanto s'y est déjà conformé en grande partie. On peut cependant faire mieux, notamment par la suppression des consonnes surmontées d'accents circonflexes, dont il se sert encore au grand détriment de la facilité scripturaire et typographique. Ce même principe demande l'emploi intégral du vocabulaire international, qui existe déjà, et qui se trouve même, quand on l'étudie de près, beaucoup plus riche qu'on ne le supposerait à priori. Beaucoup de racines latines, par exemple, sont très bien connues des Allemands, même peu cultivés, à cause de dérivés qui sont usuels : *Morale*, chez eux, se dit *Sittenlehre*, mais tout le monde y emploie l'adjectif *moral*. De même pour *peuple* (*Volk*) et pour *populär*; pour *mémoire* (*gedächtniss*) et pour *memoriren*, etc., etc. La dérivation, que l'Esperanto laissait presque à l'arbitraire individuel, doit être rendue aussi précise que possible.

M. Couturat[2] reprend ce point en détail dans le chapitre IV : » Sur l'application de la logique au problème de la langue internationale ».

Il y fait voir par quelles règles rigoureuses et simples on peut, étant donnée une racine de sens déterminé, construire tous les mots qui en dérivent, sans laisser place à l'équivoque et en indiquant chaque fois, avec autant de sûreté que dans un calcul, quelle relation la seconde idée soutient avec la première. Chose remarquable! Cette méthode qui peut sembler d'abord toute artificielle, existe elle-même dans nos langues, quoique chargée d'irrégularité et d'exceptions. Il suffit de la dégager et de la pousser à son maximum de pureté pour la rendre internationalement utilisable. Et cela est si vrai que beaucoup de mots

1. On avait proposé d'abord *Esperido* pour marquer la continuité des deux systèmes; devant l'opposition énergique faite par les espérantistes immuables à la langue réformée, on a retranché toute désignation qui pût sembler porter atteinte à leur propriété.

2. Est-il nécessaire de rappeler à des lecteurs philosophes les beaux travaux de M. Couturat sur *la Logique de Leibniz*, par qui il a été converti à l'idée de la Langue internationale, et son *Histoire de la langue universelle*, écrite en collaboration avec M. Leau?

« idistes », construits ainsi de façon systématique à partir de leur racine, reproduisent *presque exactement* des formes verbales préexistantes dans les langues européennes. Mais par là, une langue artificielle bien faite acquiert une incomparable valeur comme instrument d'analyse de la pensée : l'étude scolaire en serait un exercice logique de premier ordre dont la valeur s'ajouterait à celle de la langue internationale comme moyen de communication.

Le chapitre V, qui est de nouveau de M. Lorenz, traite des rapports de la langue internationale avec la science ; il montre la supériorité des deux principes d'internationalité préexistante et d'internationalité maxima sur celui qui consiste à fabriquer le plus de mots composés possibles pour diminuer le nombre des racines. M. Wilhelm Ostwald, l'illustre chimiste de Leipzig, maintenant professeur honoraire à l'Université de cette ville, étudie dans le sixième chapitre, la question de la *Nomenclature*. Il rappelle combien de termes et de signes scientifiques existent déja en commun dans les diverses langues des peuples civilisés. Il appelle surtout l'attention des savants sur ce fait que les mots des langues vivantes, sans cesse déformés par l'usage courant, sont une détestable monnaie pour la représentation des idées scientifiques : ils ont dû souvent céder la place à des termes plus précis, internationaux, tirés du grec ou du latin, et il y aurait grand avantage à universaliser cette méthode. L'élaboration d'une langue commune en matière de science serait en même temps une utile opération de pensée, déterminant et fixant les concepts : « et je tiens pour absolument nécessaire, ajoute-t-il, d'effectuer le même travail sur les notions de *logique* et de *théorie de la connaissance*, pour les fixer et leur donner une désignation scientifique ». Ces sciences emploient actuellement des expressions de la langue commune « dont le sens élastique rend vain tout effort pour atteindre l'exactitude scientifique. »

Plusieurs œuvres dans ce sens sont déjà publiées : l'*Internaciona Matematikal Lexiko*, par M. Couturat (en Ido, allemand, anglais, français et italien[1]) : l'*Internaciona biologiala Lexiko*, par le Dr M. Boubier, de Genève[2] ; *Mashin-Elementi*, par A. Wormser, (supplément à la collection des vocabulaires techniques en six langues par A. Schlomann, ingénieur[3] ; enfin le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, qui en est actuellement à la lettre M, et qui paraît dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*[4]. Plusieurs autres sont en préparations.

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré par M. Pfaundler aux applications pratiques : lecture, écriture, usage oral. Il cite deux

1. Chez Gustav Fischer, Iena, 1910.
2. Même éditeur, 1910.
3. K. Oldenburg, Munich et Berlin, 1910.
4. Armand Colin, éditeur. Treize fascicules ont déja paru.

expériences très remarquables de double traduction. Un texte des *Griechische Denker* de Gomperz, traduit d'allemand en Ido, a été retraduit en allemand par un tiers qui ne connaissait pas le texte primitif. La même opération a été faite sur une page du livre de Poincaré, *La Science et l'hypothèse*. Or, dans les deux cas la restitution du texte s'est trouvée « étonnamment exacte » (ce sont les termes de M. Gomperz lui-même); et « cette épreuve extraordinairement bien réussie, a été hautement favorable à l'idée de l'utilisation d'une telle langue internationale. »

Un appendice contient en quelques pages les règles essentielles de la grammaire, de la dérivation, les statuts de la société *Amiki di la Linguo internaciona*[1], et quelques autres renseignements pratiques.

A. L.

II. — Psychologie.

J. Déjerine et E. Gauckler. — Les manifestations fonctionnelles des psychonévroses, leur traitement par la psychothérapie. Paris, Masson, 1911.

Ce livre, fruit d'une expérience médicale vieille de plus de trente ans, est tout entier consacré à l'étude des psychonévroses, « groupement nosologique particulier et fort important, dont la symptomatologie est tout entière réalisée par une modification *primitive* de l'état moral ou mental et par toute une série de manifestations *secondaires* ».

Nous ne saurions songer ici, malgré l'intérêt psychologique qu'elle présente, à analyser la première partie de ce volume consacrée à l'étude analytique des manifestations fonctionnelles des psychonévroses : gastro-intestinales, urinaires, génitales, respiratoires, cardiovasculaires, cutanées, neuro-musculaires, sensitivo-sensorielles, nerveuses et psychiques. La seconde et la troisième partie, consacrées à l'étude synthétique et à la thérapeutique des psychonévroses doivent au contraire retenir toute notre attention.

La production des Psychonévroses, Neurasthénie et Hystérie, et de leurs accidents de toute nature met en jeu l'émotion, l'attention et la suggestion. Aux « névroses, maladies à lésions indéterminées, mais non indéterminables », il faut opposer les psychonévroses, caractérisées par « le seul trouble psychologique ». Aucune des interprétations organicistes de la neurasthénie ne répond à la réalité des faits cliniques : leur multiplicité même suffirait à le prouver. « La neura-

1. Elle publie une revue mensuelle, *Progreso*, qui en est à sa troisième année d'existence. Paris, Delagrave, éditeur.

sthénie n'a que des facteurs psychologiques et, ces facteurs psychologiques, c'est essentiellement, sinon exclusivement, l'émotion qui les détermine ».

L'émotion peut être d'origine extérieure : parmi les causes extérieures heureuses ou fâcheuses certaines peuvent agir brusquement et provoquer des chocs émotifs considérables. Mais il n'est pas que les grands chocs émotifs pour faire naître les émotions; l'excitation et la réaction émotives ne sont pas nécessairement proportionnelles : à la suite d'événements insignifiants en eux-mêmes peuvent se développer de fortes émotions. Les émotions peuvent aussi être d'origine intérieure : un souvenir, une idée sont riches de virtualités affectives. Le domaine de l'émotion est si étendu ici, qu'en réalité tout ce qui n'est pas connaissance pure en relève plus ou moins directement.

L'excitation émotive entraîne de profondes modifications psychologiques : elle peut, si elle est considérable, exercer une action sidérante et plonger le sujet dans un « état de syncope psychologique ». Aux chocs émotifs de moindre importance nous réagissons suivant ce que nous sommes, et notre état moral peut de leur chef subir des modifications profondes. L'émotion intérieure diffère moins de l'émotion extérieure par ses effets que par sa continuité : Elle « crée des états émotifs subintrants, dont l'action dissolvante sur la mentalité au lieu d'être brutale comme dans le choc émotif, ne se fait qu'à la longue ».

Tant qu'une émotion suscite en nous une révolte intérieure, elle reste préoccupation et, annihilant notre jugement et notre contrôle intellectuel, elle exaspère notre auto et notre hétéro-suggestibilité. Elle revendique ainsi doublement la première place dans la genèse des psychonévroses.

Les manifestations physiques des émotions sont innombrables et répondent, sinon par leur intensité et leur fixité, du moins par leur nature, aux troubles fonctionnels des psychonévroses. Il en est deux cependant qu'il importe de mettre en lumière : l'angoisse, qui tient de préférence aux excitations émotives intérieures progressives, renaît pour ainsi dire de ses cendres, au seul souvenir des tortures qu'elle a infligées, et, grâce aux interprétations qu'elle entraîne, peut donner lieu à des troubles fonctionnels secondaires multiples; la crise hystérique, crise nerveuse, décharge émotive, qui n'est à aucun degré un phénomène de suggestion et de simulation et relève directement de l'émotion.

Troubles psychiques et troubles physiques sont étroitement liés : le trouble psychique, peut-on dire, est la condition même du trouble physique; les représentations mentales peuvent être facteurs de modifications organiques.

L'émotion varie avec les individus. Or notre personnalité est faite de tendances instinctives, congénitales, héréditaires, et de tendances acquises, particulières, individuelles. En bien des cas la réaction

émotive, variera donc suivant les sujets « avec le domaine où s'exerce l'excitation émotive ».

Chez les psychonévropathes on est en présence d'une émotivité singulièrement exagérée qui a progressivement diffusé dans tous les domaines, sous l'influence de la constitution héréditaire, d'une éducation défectueuse, de la répétition des chocs émotifs, d'une mauvaise direction morale, toutes causes dont les effets peuvent être renforcés par la fatigue, le surmenage, l'épuisement, les maladies.

Ce ne sont pas seulement les réactions émotives, mais leurs modalités physiques qui varient avec les individus et cette orientation de la réaction émotive demeure identique, quelle que soit la nature de l'excitation. Il n'y a là aucune auto-suggestion : ces réactions physiques, lorsqu'elles se manifestent pour la première fois, sont complètement subconscientes.

L'émotion-choc joue un rôle prépondérant dans la genèse de l'hystérie. En revanche par la neurasthénie l'action est le plus généralement progressive. C'est que le neurasthénique est touché surtout dans son état moral, qui faiblit sous l'action dissolvante des émotions persistantes.

« Dans la genèse des états névropathiques, il existe toujours une cause émotive », qui peut, il est vrai, être méconnue du malade lui-même. Cette cause émotive peut, en suivant l'ordre de fréquence, relever de préoccupations d'ordre physique, de préoccupations affectives, de préoccupations génitales, de scrupules de tout ordre, ou de préoccupations matérielles.

Il n'est pas de neurasthénie, non plus que d'hystérie, sans constitution psychologique particulière antécédente, soit héréditaire, soit accidentelle. La constitution émotive physique est commune au neurasthénique et à l'hystérique, mais elle se complique chez le premier d'une absence absolue du pouvoir d'indifférence : il prend toutes choses à cœur, il sent plus qu'il ne raisonne. Sans doute c'est une grande qualité que de prendre la vie au sérieux, mais c'est aussi un danger. Dans ces conditions, des chocs émotifs répétés exposent à perdre la maîtrise de soi : qu'une excitation émotive supplémentaire intervienne, c'en est fait de la résistance morale et de la volonté. Le contrôle intellectuel du malade fléchit, il est désormais en puissance de réaliser toutes les manifestations psychiques ou physiques de la neurasthénie, c'est-à-dire tous les phénomènes résultant de la non-adaptation de l'être à une cause émotive et de sa lutte pour cette adaptation. Arrivé à ce terme, « tout neurasthénique passe par trois phases, une première phase de troubles émotionnels simples, une deuxième phase de troubles fonctionnels, une troisième phase enfin où apparaissent les conséquences diverses, sur la marche générale de l'organisme, des troubles fonctionnels antérieurs ». Il est alors un *neurasthénique arrivé*. Mais on est neurasthénique du jour où d'une manière durable l'émotion l'emporte sur la raison. Peu importent

ensuite le nombre et l'intensité des accidents : « dans la neurasthénie, à part les troubles psychologiques initiaux qui sont *nécessaires*, sinon tout, du moins à peu près tout, est *contingent* ». Une fois l'état émotif installé, l'auto-observation, l'auto et l'hétéro-suggestion poussent plus ou moins avant leur œuvre, introduisent un cortège plus ou moins riche de troubles fonctionnels, mais sans état émotif initial ils n'apparaîtraient même pas.

Les accidents hystériques, qu'on ne saurait réduire à la seule crise hystérique, supposent une constitution mentale particulière, en laquelle se rencontrent et se groupent une extrême spécificité dans les réactions émotives, un notable défaut de coordination psychique, une absolue passivité. La suggestibilité des hystériques, dont on a beaucoup trop exagéré l'importance, est seulement secondaire et intervient uniquement dans la persistance, non dans la genèse des accidents. L'accident hystérique naît toujours d'un choc émotif et le plus souvent d'une émotion-choc. « Le domaine de l'hystérie peut être limité au domaine même des réactions émotives physiques et psychiques. Tout ce que l'émotion peut créer à titre accidentel et passager, l'hystérie peut le faire à titre durable ». On voit assez que M. Déjerine ne partage aucunement les opinions de M. Babinski. Selon lui « les opinions de Babinski sur l'hystérie se rapportent à la mythomanie et non à l'hystérie, qu'à aucun titre nous ne saurions confondre avec cette dernière psychose ».

L'émotion est donc l'unique source des psychonévroses. « Mais avec une même cause des effets très divers peuvent suivre selon les prédispositions individuelles et s'il y a une autonomie de psychonévroses, il y a aussi une autonomie de deux types qu'elles peuvent présenter : neurasthénie et hystérie ont chacune leur entité pathologique. Le neurasthénique et l'hystérique sont des individus distincts, entièrement et complètement développés, qui appartiennent néanmoins à une même famille ».

Une telle conception pathogénique commande la thérapeutique : elle sera essentiellement et exclusivement psychothérapique. Tous autres moyens ne sauraient être que des adjuvants. La saine psychothérapie n'a recours ni à l'hypnotisme, ni à la suggestion, qui exaspèrent l'automatisme et dont l'action est limitée à l'accident qu'ils combattent, mais à la persuasion, qui fait appel au cœur et à l'intelligence, qui réveille la personnalité et la volonté, qui fait de la guérison l'œuvre du malade. Elle doit être précédée d'un examen complet et systématique, physique et moral, nécessaire au médecin pour pouvoir affirmer la certitude de la guérison, expliquer au malade la genèse de ses troubles et procéder à leur traitement qui réside tout entier « en l'organisation dans l'esprit du malade d'une sécurité intelligente vis-à-vis des troubles dont il est atteint ». Mais les troubles fonctionnels ici ne sont rien, l'état mental est tout. C'est à lui surtout que la psychothérapie doit s'attaquer, c'est lui qu'elle doit viser à trans-

former et à restaurer. Ce que l'émotion déprimante a défait, seule l'émotion sthénique peut le refaire. C'est au cœur et non à la raison que la persuasion doit frapper. « Un raisonnement, dit M. Déjerine, est par soi-même indifférent. Il ne devient facteur d'énergie, créateur d'efforts, qu'autant qu'un élément émotif se superpose à lui et que la personnalité du sujet dont on cherche à modifier la mentalité, se trouve atteinte et touchée par lui... Pour moi le fondement, la base unique de la psychothérapie, c'est l'influence bienfaisante d'un être sur un autre. On ne guérit pas un hystérique, on ne guérit pas un neurasthénique, on ne change pas leur état mental par des raisonnements, par des syllogismes. On ne les guérit que lorsqu'ils arrivent à croire en vous... C'est le sentiment qui crée cette atmosphère de confiance sans laquelle selon moi il n'y a pas de psychothérapie possible, c'est-à-dire pas de raisonnement à action effective, pas de persuasion ». Le psychothérapeute est donc un directeur de conscience laïque, qui crée à son malade une personnalité nouvelle, en faisant appel aux éléments, quels qu'ils soient, que la personnalité antérieure lui fournit.

Mais ces éléments ne seront pas toujours d'égale valeur. Car la prophylaxie des psychonévroses est encore à naître et l'éducation est responsable de bien des défaillances de caractère. Il y a là une question d'hygiène morale, où le médecin a un rôle à jouer. Ce rôle en tout cas ne peut lui être dénié quand il s'agit de malades qu'il a guéris. Il a le devoir de les armer contre les émotions, or les émotions ne s'évitent pas, tout ce qu'on peut faire est d'apprendre à les juger. Ce n'est possible que lorsque la personnalité du malade connaît une direction morale, est orientée vers un but pratique, philosophique ou religieux. Cette direction générale de vie, le malade demande au médecin de la lui fournir. Sans doute le médecin est tenu de respecter les convictions religieuses, mais sur le terrain de la spéculation philosophique il est libre. La psychothérapie suppose le libre arbitre et une certaine indépendance de l'âme et du corps : déterminisme moniste et psychothérapie sont contradictoires. Le psychothérapeute se doit donc d'affirmer à ses malades sa pleine conviction à ce double point de vue, conviction fondée sur les résultats même de sa méthode, autrement inexplicables, et de leur donner un idéal philosophique ou religieux, une éthique, comme le plus sûr garant contre les chocs émotifs, grands et petits. Des convictions morales définies sont la condition même de la santé de l'âme.

Nous croyons en avoir assez dit pour montrer que cette œuvre est de nature à intéresser non seulement le médecin et le spécialiste, mais aussi le philosophe et le psychologue.

Dr Ch. Blondel.

Jules Dubois. Le problème pédagogique, *Essai sur la position du problème et la recherche de ses solutions*. Paris, Félix Alcan, 1911, un vol. in-8°, 538 pp.

La question pédagogique est une question philosophique, telle est l'idée qui se dégage de ce livre et le résume. Une vue synthétique de l'éducation doit être toujours présente à l'esprit de l'éducateur et le guider dans sa tâche complexe et diverse. M. Dubois divise son ouvrage en trois parties : la position du problème, — la recherche des solutions, — les solutions qu'il propose ou solutions personnelles.

I. *Position du problème.* — L'histoire de la pédagogie, si elle ne fournit pas la solution du problème pédagogique, peut servir à le poser. Elle présente tous les « types » d'éducation, types « caractéristiques d'une époque, d'un milieu ou d'une personnalité ». L'auteur étudie, dans l'ordre chronologique, les systèmes représentatifs de l'antiquité, du moyen âge, des temps modernes. Il caractérise chacun d'eux, marque leurs tendances, leur but, dégage leur esprit, établit leur valeur. Il les éclaire les uns par les autres, en fait saillir l'originalité par le contraste. Il passe ainsi en revue le « type antique », — le « type scolastique », — le « type humaniste », — le « type réformé », — le type « jésuite », — « janséniste », — « classique » (Rollin), — « naturel » (Rousseau), — « philanthropique » (Pestalozzi), — « révolutionnaire », — « herbartien », — « scientifique » (Spencer et Bain). Ces types, dessinés à grands traits, schématisés, ont une portée théorique; ils marquent les étapes d'une évolution; ils sortent, ils s'inspirent les uns des autres, alors même qu'ils se combattent; de plus, ils se mélangent, se pénètrent; enfin chacun d'eux exprime un élément de la vérité totale. Tous s'acheminent du formalisme au réalisme, de l'aristocratisme et de l'intellectualisme au système d'éducation démocratique et intégrale.

Si on étudie « la pédagogie contemporaine », on n'aperçoit à première vue que diversité et confusion. Cependant le mouvement pédagogique, en France, en Allemagne, en Angleterre, aux États-Unis, laisse apparaître des tendances communes :

1° « La tendance démocratique », à laquelle se rattachent les institutions d'État, l'obligation scolaire, la gratuité décrétées, etc., les œuvres spéciales, fondées par les particuliers : écoles de prison, — écoles nomades (Suède), — école de forains (Paris), etc.

2° « La tendance sociale », à laquelle se rattachent les œuvres antéscolaires (écoles maternelles, salles d'asile), — la puériculture, — la coopération de l'école et de la famille, — la coéducation, — les « écoles-cités », la « préparation de l'enfant à la vie sociale par son activité dans l'école », — le travail manuel, les écoles ménagères, — les œuvres extra et post scolaires (mutualité scolaire, — voyages scolaires, — tribunaux d'enfants), etc.

« 3° La tendance pratique », qui se manifeste par la création des écoles rurales, où l'enseignement est plus usuel et pratique que

littéraire, des écoles professionnelles, techniques, écoles de commerce, d'industrie, écoles normales pour la préparation des maîtres, etc., — par la création des collections, musées pédagogiques, — par la part plus grande faite au travail manuel, aux leçons de choses, à l'étude des langues modernes, — par l'union de la culture scolaire et de la culture pratique, résumée dans la formule : « l'école pour la vie ».

4° « La tendance scientifique », que marquent le développement de l'enseignement des sciences, l'introduction de la science (philologie, critique) dans les lettres elles-mêmes, l'organisation de l'école selon les principes de la science (hygiène scolaire), l'élaboration de la science pédagogique sous ses différentes formes, pédologie, pédagogie pathologique, etc.

5° « La tendance laïque », si marquée en France, aux États-Unis, au Japon.

6° « La tendance au caractère intégral de l'éducation », qui ressort de l'énumération ci-dessus, et enfin l'importance de l'éducation de mieux en mieux comprise en tous pays.

L'histoire montre comment le problème pédagogique s'est posé aux différentes époques. Elle ne le résout pas, comme le croient les esprits conservateurs, elle ne nous dispense pas de le poser et de l'examiner à nouveau. Ce problème doit se décomposer. Il renferme quatre termes : « l'élève, — le maître, — le milieu, — le but ».

Distinguons d'abord l'élève de l'enfant ou plutôt dans l'élève sachons voir l'enfant, et non pas l'enfant-type, abstrait, mais l'enfant avec son caractère propre, son individualité, connaissons ce qu'il est et ce qu'il peut devenir.

Distinguons de même l'instituteur de l'éducateur, mais ne commettons pas « l'erreur intellectualiste » qui consiste à les séparer. Un bon instituteur peut être sans doute un mauvais éducateur, et inversement, mais il n'y a qu'un bon maître, c'est celui qui réunit les qualités de l'instituteur et de l'éducateur, un Pestalozzi, un Père Girard, un F. Pécaut.

Le milieu comprend la famille, l'école, ayant chacune leurs influences ou éducations différentes, parfois contraires. L'erreur intellectualiste ici encore consisterait à séparer ce qui est uni en fait et doit rester uni, à croire que la famille éduque et que l'école instruit. La collaboration de la famille et de l'école est une nécessité. L'école ne peut suffire à l'éducation totale.

Le but de l'éducation est censé connu plutôt que réellement connu, et quand il est connu, il ne l'est que du maître, à l'esprit duquel encore il n'est pas toujours présent; il faudrait qu'il le fût aussi de l'élève, afin que celui-ci collaborât vraiment à l'éducation, y consentît; il faudrait enfin qu'il fût relatif à la nature de l'enfant, à la fois général et particulier, immédiat et lointain, moral ou affectif en même temps qu'intellectuel. En un mot, il faudrait que l'éducation fût

conçue dans son intégralité, acceptée et poursuivie comme telle par celui qui la reçoit et celui qui la donne.

Les termes du problème pédagogique ne peuvent être séparés. Si on fait abstraction de l'un quelconque d'entre eux, on construit par cela seul une pédagogie arbitraire, artificielle et fausse. Ainsi une pédagogie qui ne tient pas compte de la nature de l'enfant est purement théorique ou utopique, une pédagogie qui ne tient pas compte du but est empirique ou routinière, et ainsi de suite. Les termes du problème pédagogique sont, les uns, donnés ou nécessaires (l'enfant, le milieu), les autres, libres ou à choisir (maîtres et but). La question se pose donc ainsi : « L'*enfant* et le *milieu* étant donnés, quels doivent être le *but* de l'éducation et le *maître* qui l'accomplira? » ou encore sous cette forme : « Le but étant donné, quels sont les moyens de l'atteindre? » et on a alors à examiner quatre questions essentielles : celles de l'idéal, du programme, de la méthode et du maître. Rarement on envisage les quatre questions à la fois. Presque toujours on s'attache exclusivement à l'une d'elles. De là des vues étroites. Pour résoudre la première, celle de l'idéal, on fait appel, suivant les temps, à la science ou à la philosophie, qui sont deux disciplines, deux directions différentes.

II. *Recherche des solutions.* — L'éducation est conçue tantôt comme un « développement » (Rousseau), tantôt comme une « transformation » de l'enfant (Port-Royal). Elle a pour « limites » naturelles : les aptitudes du sujet, les capacités du maître. Sa fin théorique est le développement de l'être humain complet, sa fin pratique, le maximum de perfection possible pour chaque individu.

La pédagogie est l'ensemble des règles directrices de l'éducation. Elle est un « art », non une science, mais un art fondé sur la science, qui se réfère à la sociologie, à la psychologie, etc.; elle pose, non des « lois » universelles, mais des « règles » générales, n'ayant qu'une « valeur de moyenne ». Elle est personnelle et n'est point directement transmissible ou communicable comme la science. Elle est à la fois théorique et pratique; elle pose un but et s'efforce de l'atteindre. Il ne faut pas opposer la théorie et la pratique : la théorie sans la pratique est stérile, la pratique sans la théorie est aveugle; l'une complète et corrige l'autre. « La pratique sert de contrôle à la théorie et la théorie vivifie la pratique ». La théorie représente la vie intérieure, l'âme; la pratique est la réalité extérieure ou plutôt la réalisation du but, de l'idéal conçu.

Il ne faut pas non plus opposer l'idéal et le réel. L' « idéal » n'est pas la chimère. Il n'est pas non plus le « but » pur et simple. Un but est toujours accessible, un idéal, non. L'idéal est l'idée d'un bien supérieur, de nature spirituelle, désintéressé, difficilement accessible, qui s'élève et grandit à mesure qu'on s'en rapproche. Il est

toujours personnel, alors même qu'il est partagé par une foule ou collectif. Il est bon que la pédagogie ait un idéal.

L'idéal, élaboré dans le détail, décomposé en buts particuliers et précis, change de nom, devient un « programme ». Un programme pédagogique doit être intégral, viser l'éducation tout entière, non l'instruction seule; il doit comprendre les buts simultanés et les buts successifs, sérier les buts particuliers, les subordonner au but général[1] ou essentiel de l'éducation, être adapté enfin à la nature de l'enfant. On peut classer les programmes en primaire et secondaire, et diviser le secondaire lui-même en général ou spécial, selon qu'il vise la culture générale ou technique. On a exagéré l'importance des programmes : ce qui en fait la valeur, c'est plutôt la façon dont il sont appliqués que celle dont ils sont conçus.

L'application d'un programme suppose ou exige la « méthode ». C'est le but poursuivi qui commande la méthode. La méthode pédagogique a pour éléments conditionnants : la personnalité du maître, celle de l'enfant, son âge, le programme à suivre, le temps dont on dispose pour le suivre. Il faut être fidèle à la méthode adoptée, s'assurer de son efficacité, en contrôler les résultats, pratiquer souvent l'examen de conscience, « le relevé du point spirituel ». Il ne faut point tomber pourtant dans le « pédantisme » ou dans « la superstition de la méthode ».

La méthode vaut ce que vaut l'éducateur. C'est dans un homme qu'elle s'incarne. En dernière analyse, c'est de l'éducateur que dépend le succès de l'éducation, c'est à former l'éducateur que doit tendre la pédagogie. Ni la préparation intellectuelle ni la pratique de l'enseignement ne suffisent à former les maîtres : ceux-ci s'instruisent par l'exemple et par la culture philosophique.

La science, la philosophie ont chacune leur part dans la formation de l'éducateur. Le maître a besoin de savoir plus qu'il n'enseigne, pour éclairer son enseignement, ouvrir son esprit, élargir son horizon. Il a besoin de cultiver particulièrement certaines sciences, la psychologie, l'histoire, les sciences de la nature. La philosophie ne lui est pas moins utile que la science : elle fortifie tous les éléments de la personnalité, forme l'homme, non le savant, élève l'âme, donne « un sens et une valeur à la vie ».

III. *Solutions personnelles.* — Toute pédagogie suppose une morale et toute morale une métaphysique, sinon en fait, du moins logiquement et en droit. Or il y a deux métaphysiques, partant deux morales possibles : la métaphysique et la morale de l'esprit, la métaphysique et la morale de la réalité sensible, et, pour citer des exemples, le platonisme et l'atomisme d'une part, l'ascétisme et l'hédonisme de l'autre. Il y aura donc aussi deux pédagogies : une pédagogie spirituelle et une pédagogie sensible. C'est la première qu'on adoptera pour des raisons de tout ordre : logiques, morales, esthétiques et pratiques.

Cette pédagogie est caractérisée par son idéal, — sa méthode, — son programme et ses maîtres. « L'idéal spirituel » est le développement des sentiments élevés, désintéressés, la formation de la personnalité morale. « La méthode spirituelle » consiste à faire appel aux motifs d'ordre spirituel : devoir, dignité personnelle, — à fonder l'autorité sur la persuasion, non sur la contrainte, — à établir entre maîtres et élèves des relations de respect et d'affection, — à donner enfin à l'enseignement un caractère proprement éducatif. « Le programme spirituel » consiste à faire un choix entre les matières d'enseignement, à s'en tenir aux connaissances essentielles, à celles qui ont trait à la culture et au développement de l'esprit, à prendre pour devise *Non multa, sed multum*, à écarter l'instruction encyclopédique, à former l'esprit, à lui faire acquérir une méthode de travail. « L'éducateur spirituel » sera choisi entre tous pour ses aptitudes intellectuelles et ses qualités morales, sa sympathie pour l'enfant, son tact psychologique, son sérieux moral; il aura la vocation pédagogique, le culte de l'idéal, « l'apostolat de l'esprit ». Il recevra avec la préparation technique la préparation pédagogique. Il accomplira sa tâche avec dévouement et avec zèle, sans se rebuter des difficultés; il aura le goût de l'étude, du travail personnel, il exercera en dehors de l'école son influence sur l'enfant, sera son conseiller, son tuteur, son guide. C'est à former un tel éducateur, non à élaborer des programmes, à fonder des institutions que devrait consister le rôle de l'État.

On voit à combien de questions touche le livre de M. Dubois et quel esprit l'anime. Le problème de l'éducation est posé dans toute son étendue et toute sa portée ; la solution en est cherchée dans une vue synthétique, qui subordonne l'instruction à l'éducation et assigne à l'éducation pour fin le plus haut perfectionnement moral, non de l'être humain en général, mais de chaque individu. Ainsi se trouvent dénoncés les vices et dissipées les illusions de l'éducation courante : l'illusion intellectualiste ou scientiste, l'illusion politique et sociale. Ainsi se trouve rétabli l'élément philosophique dans la pédagogie; ainsi se trouve à la fois précisé et élargi le problème de l'éducation; ainsi se trouvent classés et éclairés les problèmes particuliers dont il se compose. L'information de ce livre est abondante et riche, le ton en est sérieux et grave, l'esprit sage, judicieux et pratique autant que philosophique et élevé.

L. Dugas.

III. — Histoire de la philosophie

Pierre Mandonnet. — SIGER DE BRABANT. *Étude critique et textes inédits.* 2 vol. in-4° de XVI-328, XXX-194 p. dans les *Philosophes belges*, textes et études, collection publiée par l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, 1911.

L'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain a entrepris la publication d'une collection « les Philosophes Belges », où ont déjà pris place *Le traité de unitate formae* de Gilles de Lessines, par M. de Wulf et les quatre premiers *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines, par M, de Wulf et A. Pelzer. On vient d'y incorporer le *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle* du R. P. Mandonnet dont la première édition, couronnée par l'Académie des Inscriptions, n'a pas été, par suite de circonstances indépendantes de notre volonté, signalée dans la *Revue philosophique*.

Le premier volume traite d'abord de l'action d'Aristote sur le mouvement intellectuel médiéval et sur la formation des courants doctrinaux du XIIIe siècle. Sur ce point je ne puis qu'opposer à l'auteur les chapitres de l'*Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, où j'ai essayé de montrer que cette influence a été fort exagérée et que c'est de Plotin que relève essentiellement la philosophie médiévale des Chrétiens, des Juifs, des Arabes, orientaux et occidentaux [1]. On trouvera d'ailleurs dans ces chapitres du P. Mandonnet des indications intéressantes sur l'attitude des Frères Prêcheurs à l'égard de la philosophie. Viennent alors d'autres chapitres où l'auteur montre qu'on a identifié faussement Siger de Brabant avec Siger de Courtrai, sur *Siger de Brabant et Thomas d'Aquin à l'Université de Paris* (1266-1269). Ensuite l'auteur étudie l'agitation doctrinale et la condamnation de l'Averroïsme (1270); l'activité littéraire de Siger de Brabant: Siger de Brabant averroïste; Siger de Brabant et les troubles universitaires (1271-1276); la condamnation du Péripatétisme (1277); la Citation de Siger de Brabant par l'Inquisiteur de France; les dernières années de Siger de Brabant; Siger de Brabant, Thomas d'Aquin et Dante.

Dans le second volume, M. Mandonnet publie le traité *de erroribus philosophorum* qui est, pour lui, d'un dominicain espagnol; un opuscule d'Albert-le-Grand, *de quindecim problematibus*, écrit en 1256 en réponse à la lettre d'un dominicain qui lui soumet les articles proposés par les maîtres dans les écoles de Paris. Puis viennent les ouvrages de Siger de Brabant; les *Quæstiones logicales*: la *Quæstio utrum*

1. Mandonnet n'a ni cité ni discuté ces chapitres. Notre article *Péripatétisme*, dans la *Grande Encyclopédie*, est antérieur à la 1re édition de *Siger de Brabant*; les brochures sur Plotin et les mystères d'Eleusis, sur Plotin et saint Paul, développées dans l'Esquisse, sont de 1903 et 1904. La 1re édition de l'*Esquisse* est de 1905, la 2e de 1907.

hœc sit vera, Homo est animal nullo homine existente; les *Impossibilia*, édités pour la première fois par Baeumker; les *Quæstiones naturales*; le traité *de necessitate et contingentia causarum* (averroïste, mais non sûrement de Siger); le traité de *æternitate mundi*; les *Quæstiones de anima intellectiva*. Enfin l'auteur nous donne les Propositions condamnées à Paris en 1277, qu'il emprunte au Chartulaire de Denifle et de Chatelain, mais qu'il range dans un ordre méthodique.

On sera reconnaissant à M. Mandonnet d'avoir publié des textes qui étaient ou inédits ou incomplètement édités, parce qu'ils nous fournissent des renseignements importants sur le mouvement dit averroïste du XIII[e] siècle.

Pour les études qui accompagnent ces textes, il y a, selon nous, une distinction à faire entre ce qui demeure contestable et ce qui nous paraît acquis, jusqu'à publication de nouveaux textes, à l'histoire des idées au XIII[e] siècle. Je ne fais que rappeler ce qui concerne l'influence d'Aristote. Je me borne également à indiquer qu'il est fort contestable que ceux qu'on appelle des averroïstes puissent se réclamer réellement d'Averroès [1]. Il y aurait bien lieu aussi de montrer que les Padouans du XVI[e] siècle n'ont fait que reproduire la doctrine des Averroïstes du XIII[e] siècle sur l'opposition de la foi et de la raison et que les Padouans, à leur tour sont continués au XVII[e] siècle par ceux qu'on a appelés les libertins et les esprits forts [2]. Puis, à propos de l'éternité du monde, il conviendrait, ce semble, de distinguer, dans l'idée de création telle qu'elle se trouve chez les Chrétiens, les Musulmans et les Juifs, deux éléments de valeur fort différente, l'un capital, qui a rapport à la production de la matière par Dieu, ce qui distingue si profondément Plotin suivi par saint Augustin, de Platon et d'Aristote irréductiblement dualistes; l'autre, infiniment moins essentiel, qui porte sur l'éternité du monde ou son commencement dans le temps.

Mais ce qui me semble surtout contestable, c'est que Siger de Brabant soit le principal représentant de l'averroïsme au XIII[e] siècle. C'est ce qui m'était apparu à la lecture de la première édition et c'est pourquoi, voulant traiter de l'averroïsme au XIII[e] siècle, j'ai choisi alors le traité de saint Thomas, de *unitate intellectus contra Averroïstas*.

1. Les publications de Gauthier sur Averroès et nos propres recherches, dont les résultats ont été exposés dans nos cours, nous ont conduit à voir que ceux qui font nier à Averroès l'immortalité de l'âme, interprètent sa doctrine d'après le principe de contradiction, au lieu de la subordonner, comme il le fait souvent, au principe de perfection.

2. La première assertion a été mise en lumière dans un Mémoire présenté en 1900 au Congrès d'histoire des religions (*L'Averroïsme et les Averroïstes du XIII[e] siècle*), publié en 1902 dans la *Revue d'histoire des religions* et repris dans l'*Esquisse*; la seconde vient de l'être dans nos conférences des Hautes Études sur les rapports de Descartes et de Leibnitz avec les philosophies médiévales.

Car saint Thomas a manifestement connu d'autres averroïstes que Siger et son exposition — dont nous avons établi l'impartialité — dénote une doctrine plus logiquement liée et plus énergiquement défendue que celle de Siger de Brabant [1].

Il reste acquis, je crois, que Siger de Brabant est l'averroïste dont nous connaissons le mieux la doctrine, grâce à la publication de M. Mandonnet; qu'on l'a identifié à tort avec Siger de Courtrai, par suite d'un anachronisme de Guillaume de Tocco et d'une confusion de Charles Meusnier; que l'agitation averroïste a pris, de 1256 à 1270, un développement considérable; que les *Impossibilia* constituent une série de sophismes proposés et résolus par le maître dans une dispute publique; que Siger de Brabant fut vraisemblablement condamné à la détention perpétuelle comme les hérétiques dogmatisants qui se réconciliaient, et qu'il mourut à Orviéto, en 1281, assassiné par son clerc devenu dément; enfin que Dante, plaçant Siger au Paradis et le faisant louer par Thomas d'Aquin dans des vers célèbres,

> Esse è la luce eterna di Sigieri
> Che, leggendo nel vico degli strami
> Sillogizzò invidiosi veri (Paradis, X, 136-138).

a voulu en faire la personnification de la philosophie, rien ne s'opposant formellement d'ailleurs à ce que Dante décernât à Siger la place d'honneur qu'il occupe dans la *Divine Comédie.*

On trouvera, en outre, dans la publication de M. Mandonnet, des renseignements intéressants sur la philosophie dans l'ordre de saint Dominique, sur les rapports de la Faculté des Arts et de la Faculté de théologie au XIIIe siècle, sur les luttes entre les séculiers et les réguliers, sur les doctrines aristotéliques incorporées au thomisme.

FRANÇOIS PICAVET.

---

1. Le P. Ducœur, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1910, p. 502, a fait remarquer : 1° que probablement saint Thomas attaque d'autres averroïstes auxquels il semble accorder plus d'attention; 2° qu'on ne trouve pas littéralement dans l'écrit de Siger les passages réfutés par Saint Thomas; 3° que Saint Thomas ne suit pas dans sa réfutation l'ordre du traité de Siger. — Mandonnet a répondu vol. I, p. 313-314. Parmi les raisons qu'il donne, il invoque celle-ci, à savoir que saint Thomas met les doctrines de son adversaire sous un singulier, *dicit.* Cela est vrai pour certains passages; mais il en est d'autres où il emploie le pluriel, chap. III *Rationes* PROBANTIUM *intellectum nihil animae esse et earum solutiones...*, ch. VII, *Solvuntur eaquibus pluralitatem intellectus possibilis* NITUNTUR *excludere....* Nous avons relevé les expressions employées par saint Thomas, dans l'*Esquisse*, p. 196 et 198.

Pierre Noël. — Œuvres complètes de Jean Tauler, traduction littérale de la version latine du chartreux Surius. Vol. I, 438 p.; vol. II, 466 p., Paris A. Tralin, 1911.

Le P. Noël, de l'ordre dominicain, entreprend de nous donner une traduction littérale de la version latine par le chartreux Surius des œuvres complètes de Jean Tauler. Dans son *Introduction*, il nous rappelle que Tauler naquit vers 1294, probablement à Strasbourg; qu'il vint à Paris au couvent de Saint-Jacques avec son ami Jean de Tambach. Et il incline à croire qu'il y prit le grade de maître ou de docteur en théologie. Tauler est de retour à Strasbourg en 1336 et fait partie d'une pléiade de religieux parmi lesquels figurent Suzo, les deux Eckard, Gérard Groot, Jean Ruisbroch, etc., tous en relations avec le P. Venturin, de Bergame. Relégué à Marvejols, dans le Gévaudan, Venturin était « héritier de l'âme de saint Bernard et le précurseur de sainte Catherine de Sienne ». En 1346, raconte-t-on, Tauler fut « converti », au sens profond du mot, par un humble laïque, un Ami de Dieu qui en fit, pour ainsi dire, un homme nouveau. Il mourut, dit Noël, en 1361.

Deux questions préjudicielles sont à résoudre pour Tauler. La première porte sur sa conversion. Pendant plus de quatre siècles, on appliqua à Tauler la Notice anonyme sur la vie du Maître « qui fut converti, d'une manière merveilleuse, à la perfection chrétienne, dans la ville de Cologne ». Mais, en 1879, le P. Denifle soutint (*Tauler's Bekehrung kritisch untersucht*), qu'il est impossible d'identifier Tauler et le Maître en théologie. Noel maintient aujourd'hui le contraire avec des raisons qui nous paraissent vraisemblables, sinon irréfutables. Et l'approbation donnée au livre par d'autres dominicains, Gardeil, Nuss, R. Boulanger, semble indiquer que l'ordre ne se croit pas obligé de suivre le P. Denifle.

Il y a une autre question qui mériterait d'être reprise par les dominicains. Elle concerne le texte même. Tauler a prêché en allemand. Ses sermons, dit Noël, furent pour la plupart recueillis dans les monastères par les religieux ou les religieuses qui les avaient entendus. Si Tauler en a écrit textuellement quelques-uns, il s'est contenté le plus souvent de rédiger des notes ou des plans plus ou moins développés qui furent trouvés après sa mort. Et les premiers manuscrits, nous dit-on, s'altérèrent sensiblement en passant de main en main. Chacun, en les transcrivant, y ajouta quelques commentaires qui peu à peu entrèrent dans le texte. On supprima d'autres passages et il en résulta des expressions inexactes ou des lacunes regrettables. Puis au temps de l'imprimerie les premières éditions fixèrent, à la fois, dit Noel, la vérité et l'erreur. Si bien, ajoute-t-il, que Luther ne manqua pas d'y chercher un appui pour ses nouvelles doctrines. C'est alors, vers 1540, que Pierre Noviomagus « ému et outré de l'abus qu'on faisait en Allemagne du nom et de l'autorité de Tauler », entreprit de donner une édition « critique et épurée » des œuvres du grand mys-

tique dominicain. Il fouilla les archives des communautés religieuses qui pouvaient détenir les anciens manuscrits et il fut assez heureux pour mettre la main sur les premiers textes authentiques qui n'avaient subi aucune altération. De là en 1543 l'édition de Cologne que possèdent les Dominicains français du Saulchoir en Belgique; de là la traduction latine de Surius, en 1548, souvent réimprimée et qui valut au Chartreux les félicitations du pape dominicain, Pie V.

« Nous n'avons aucune raison, dit Noël, de douter de la sincérité de Noviomagus, qui affirme avoir corrigé les écrits du Maître déjà publiés d'après des vieux manuscrits, plus que nous n'en avons de douter du soin et de l'intelligence apportés pour faire de ce travail un livre de premier ordre ». Ce qu'il ajoute « que cette édition enlevait à Luther tout prétexte sérieux de s'appuyer désormais sur une doctrine qui le condamnait », semble indiquer chez l'éditeur un but plus apologétique que critique. Par conséquent le P. Noël ou quelqu'un de ses confrères nous rendrait grand service, s'il prenait la peine de nous indiquer les différences essentielles de texte qui existent entre les premières éditions, consultées par Luther, et l'édition de Noviomagus. Que Luther ait invoqué d'ailleurs les mystiques allemands, nous le savons de reste, puisqu'il a lui-même édité à deux reprises différentes la *Deutsche Theologie*. Mais cela ne prouve nullement que les mystiques allemands doivent être considérés comme des hérétiques. Autrement il faudrait en faire autant pour saint Paul, qui a été utilisé plus encore que les mystiques par Luther. Si Renan et Sabatier ont vu dans saint Paul « le protestant idéal », il n'a pas paru nécessaire cependant aux catholiques de modifier le texte de saint Paul. Et nous aimerions à être informé, de façon précise et par des citations justifiées, si Noviomagus n'a pas transformé, avec des intentions orthodoxes, le texte de Tauler. Nous nous plaçons, cela va sans dire, à un point de vue strictement historique et nous voulons uniquement savoir si ce qu'on attribue à Tauler lui appartient bien en réalité.

Dans le premier volume, l'*Introduction*, de P. Noël, montre d'ailleurs, en plus d'un point, que des affirmations jugées d'abord et même par des théologiens éminents, peu orthodoxes, peuvent êtres prises dans un sens tout différent. Puis la Notice historique sur Jean Tauler (ou sur le Maître) contient un certain nombre de passages fort importants pour la psychologie religieuse, en particulier les 24 points par lesquels on peut reconnaître ceux qui sont vraiment illuminés et les vrais contemplatifs; l'alphabet donné par le laïque au docteur pour lui apprendre à réformer sa vie; le sermon dans lequel le docteur, après son illumination, fait du Christ le véritable époux de l'âme et explique comment celle-ci doit le suivre dans une modeste, humble et patiente résignation, puis comment le Christ éprouve l'âme avant de la recevoir dans son intimité, en employant pour cela une série de rapprochements avec l'amour profane, etc.

Viennent ensuite des sermons du Temps, du premier dimanche de

l'Avent au premier dimanche après l'octave de l'Épiphanie. Et le second volume contient les sermons du premier dimanche après l'octave de l'Épiphanie jusqu'au dimanche après l'Ascension.

Ces deux volumes présentent encore un intérêt autre qu'un intérêt historique et religieux. J'ai eu l'occasion de montrer, à plusieurs reprises, que le système mystique de Plotin tire toute son importance de la profondeur et de l'exactitude de l'observation psychologique dont nous pouvons nous approprier les résultats, alors que nous refusons de suivre l'auteur sur le terrain métaphysique. Il y a lieu de relever de bonnes observations du même ordre chez les mystiques du XIIIe siècle et des époques qui précèdent ou suivent, en particulier chez Tauler, que nous nous proposons de rapprocher, en ce sens, de l'auteur de l'Imitation de J.-C., quand le P. Noël aura mené à bonne fin sa méritoire entreprise.

François Picavet.

Clemens Baeumker. — Witelo, philosophe et naturaliste du XIIIe siècle, 1 vol. in-8o de XXII-688 pages des *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, hgg. von Cl. Baeumker et G. Fr. v. Hertling, Münster, Aschendorffschen Buchhandlung.

M. Baeumker nous donne, dans cette importante publication, d'abord un *Liber de Intelligentiis*, p. 1-71, avec un appendice critique, p. 73-126. Puis vient un second appendice où sont réunis les chapitres philosophiquement importants de la *Perspective* de Witelo, p. 127-179.

Suivent des recherches (*Untersuchungen*) où M. Baeumker pose l'importance philosophique de la *Perspective* et celle du *de Intelligentiis* pour le mouvement néoplatonicien et pour la psychologie où il dit quel fut le nom réel de l'auteur (Witelo, diminutif de Wido), quelle fut sa patrie et quelle fut sa vie, où il indique ses écrits (*Perspective*, conservée et empruntée selon lui à Alhazen et à d'autres, — *de elementatis conclusionibus*, *Philosophia naturalis*, *Scientia motuum cœlestium*, *Naturales animae passiones*, perdus tous quatre, *de geomantia*), s'attachant ensuite à montrer que Witelo est bien l'auteur du *de Intelligentiis* et quel en est le caractère (p. 183-284).

M. Baeumker fait connaître, d'après le *de Intelligentiis*, la nature de la première cause, la théorie de la connaissance, la théorie de la vie, enfin ce qu'est la connaissance pour la première cause d'elle-même (p. 284-522). A cette première partie s'en joint une seconde où M. Baeumker rappelle ce que fut la théorie des intelligences au Moyen âge, et ce qu'est cette doctrine dans le *de Intelligentiis* (p. 523-598). Il s'essaye ensuite à marquer la caractéristique générale du point de vue auquel est placé dans l'histoire de la philosophie le traité *de Intelligentiis* (p. 599-606).

Enfin M. Baeumker insiste (p. 606-638) sur l'importance de la *Pers-*

pective pour l'histoire de la philosophie, spécialement pour la psychologie de l'association.

J'ai tenu à donner des indications complètes et précises sur le contenu du volume de M. Baeumker. Voici de quoi en signaler l'intérêt. Witelo est l'auteur d'un traité d'*Optique* ou *Perspective* qui est resté en usage pendant le XIVe, le XVe et le XVIe siècle, qui a été commenté par Képler au début du XVIIe siècle. Il nous conduit de la science arabe à la science moderne, d'Alhazen à Képler et à ses continuateurs. Roger Bacon a, de son côté, utilisé et complété l'œuvre d'Alhazen. Je persiste à penser que Roger Bacon, qui écrivit avant Witelo, aurait mérité plus que lui d'être commenté par Képler. Et c'est pourquoi j'aurais souhaité, pour rendre la comparaison plus facile, que M. Baeumker rééditât en entier le traité de Witelo. Mais je reconnais fort volontiers que M. Baeumker a bien montré que l'étude du traité de Witelo est indispensable à qui veut comprendre la philosophie du XIIIe siècle et reconstituer l'histoire de la psychologie expérimentale. Tout ce qu'il dit d'ailleurs de Witelo pourrait, à plus forte raison, s'appliquer à Roger Bacon.

Reste le traité des *Intelligences*. Quelques-unes des citations que l'on y trouve prouvent de façon à peu près évidente qu'il est de la première moitié du XIIIe siècle. Il est question, en effet, d'Aristote, comme dans les œuvres de Guillaume d'Auvergne, d'Alain de Lille, de Gilbert de la Porrée, du livre des Causes. Aucun philosophe du XIIIe siècle n'y est nommé. La mention qui est faite de l'espagnol Isidore de Séville et de Boèce conduirait peut-être à penser que l'auteur a utilisé Gundissalinus. Ce qui est incontestable, c'est que les doctrines en sont plotiniennes. Et c'est un résultat important que d'avoir mis à notre disposition une nouvelle source, pour l'introduction dans l'Occident latin au XIIIe siècle, de la philosophie de Plotin, qui nous apparaît ainsi de plus en plus comme le véritable maître des penseurs médiévaux.

Mais ce traité est-il de Witelo? On a reproché récemment à M. Baeumker d'avoir fait cette publication, sans pouvoir affirmer, d'une façon absolument certaine, que Witelo en est bien l'auteur. Je lui sais gré, pour ma part, des précautions dont il a usé. Comme lui, je pense qu'on ne peut que déclarer vraisemblable l'attribution. Peut-être même serais-je encore moins affirmatif. Mais il n'en est pas moins vrai que le traité est fort intéressant pour l'histoire des philosophies médiévales et pour l'histoire du plotinisme. Je reste persuadé encore que quelques-unes des théories mises en circulation par la « *Perspective* », sont identiques à celles que l'on trouve dans le traité des *Intelligences*. De sorte que si l'on se trouvait amené — par des raisons qui détruiraient celles de M. Baeumker et que je ne vois pas d'ailleurs — à refuser absolument l'attribution du *de Intelligentiis* à Witelo, il faudrait admettre qu'on se trouve en présence de deux auteurs sur lesquels il y aurait toujours à porter notre attention,

quand nous voulons savoir ce que devint le plotinisme au XIII[e] siècle. Et cela est d'autant plus important que saint Thomas lui-même considère, dans le traité contre les Averroïstes sur l'Unité de l'Intellect, Plotin comme un commentateur d'Aristote et se croit par là même obligé d'attribuer au maître ce qu'il trouve dans le disciple!... Ce qui semble d'ailleurs la règle suivie autrefois et aujourd'hui encore avec les commentateurs plotiniens d'Aristote.

François Picavet.

Adelphe (Louis). — De la notion de souveraineté dans la politique de Spinoza. 1 vol, in-8°, 192 p., Nancy, Crépon-Leblond, 1910.

La métaphysique de Spinoza, sa philosophie religieuse et même sa théorie des passions ont été plus étudiées que sa philosophie politique. Les historiens de la philosophie ne peuvent cependant négliger celle-ci, soit parce qu'elle fait corps avec le système et affecte profondément les vues de Spinoza sur la place de l'homme dans la nature, soit parce que Spinoza a été, pendant la période cartésienne, le principal précurseur de la sociologie. Il passe pour avoir professé le contractualisme, comme Hobbes, Locke et Rousseau. Mais sa philosophie déterministe le conduisait à reconnaître les conditions naturelles du pacte social et à les chercher à la fois dans les rapports de l'homme et du monde et dans les états de la pensée et de la connaissance. Spinoza, supérieur en cela aux autres cartésiens, ne dédaignait ni l'histoire ni la philologie. Il a pressenti le concours que la critique religieuse et l'étude comparative du droit public apporteraient à la politique. Aussi trouve-t-on dans la quatrième partie de l'*Éthique* ainsi que dans les deux traités politiques, des vues et des esquisses dont les sociologues de notre temps peuvent encore faire leur profit.

C'est cet intérêt durable de la politique de Spinoza et de sa philosophie juridique qui a inspiré à M. Adelphe une savante et vigoureuse étude sur la *notion de souveraineté*. Il y avait préludé quelques années auparavant par une thèse de doctorat sur la *notion de la loi humaine* [1]. Il s'était efforcé de déduire la théorie spinoziste du droit de la métaphysique, et de l'éthique. Cette fois, M. Adelphe procède davantage en juriste. Deux règles semblent avoir orienté sa recherche, la première consiste à définir les idées de son auteur par l'étude critique des textes. L'*Éthique*, le *Traité théologico-politique*, le *Traité politique* sont soumis à une analyse pénétrante et à un examen comparatif dont le résultat est de prouver l'unité et la perpétuité de la doctrine. La seconde règle est d'étudier les textes dans un esprit juridique ; elle

1. *Comment la notion de la loi humaine conçue par Spinoza peut être déduite de sa philosophie générale.* Nancy. Crépond-Leblond, 1910.

permet à l'auteur de discerner dans le spinozisme des idées qui ont pris toute leur importance au XIX[e] siècle, la notion du droit objectif, celle de la souveraineté déléguée, etc. Le souci d'étudier Spinoza en juriste caractérise l'œuvre de M. Adelphe et en fait l'incontestable originalité.

M. Adelphe a mis à profit les œuvres de Sigwart, de Horn, de Robert de Mohl, de Bluntschli, de Ludwig Stein et d'Erhardt. Cependant il se sépare de la critique allemande sur un point capital. Celle-ci distingue dans la Politique et l'Ethique de Spinoza des phases très différentes et conclurait volontiers que la doctrine du *Traité théologico-politique* et celle des œuvres posthumes sont hétérogènes et incompatibles. M. Adelphe, tout en reconnaissant que le point de vue contractualiste est plus marqué dans la première œuvre que dans les suivantes croit pouvoir affirmer l'unité de la doctrine. Ses citations sont, avouons-le, fort probantes. Toutefois la théorie des passions qui affecte si profondément la politique contenue dans la quatrième partie de l'*Éthique* et dans le *Traité politique* est absente du *Traité théologico-politique*. L'objet de ce traité nous semble être de justifier contre le hobbisme la théorie de l'aliénation partielle des droits, au profit de la liberté de conscience. Ici Spinoza annonce Locke, Kant et la Déclaration des droits de l'homme. Les œuvres posthumes, considérées au point de vue politique, ont une toute autre portée. Elles annoncent l'idée de la nécessité de la Société et celle de la synergie sociale; elles étendent à la vie de l'État l'idée que l'Être tend à persévérer dans l'Être. Toutes ces vues devaient plus tard s'incorporer à la sociologie réaliste et discréditer le contractualisme, au moins provisoirement. Ce n'est pas déprécier le génie de Spinoza que de montrer dans ses œuvres, non sans doute des contradictions, mais des germes variés qui plus tard se sont épanouis dans des directions opposées. Il se peut que le spinozisme, qui contient déjà l'une des plus fortes synthèses connues de la religion et de la science, présente aussi les prémisses d'un accord entre les deux idées qui se partagent aussi la philosophie politique, l'idée que les faits sociaux obéissent à des conditions naturelles et l'idée que les institutions humaines résultent toujours d'un choix motivé.

GASTON RICHARD.

Claire Richter. — NIETZSCHE ET LES THÉORIES BIOLOGIQUES CONTEMPORAINES. Paris, Mercure de France, 1911.

On lira avec beaucoup d'intérêt ce travail, qui nous renseigne clairement sur une classe importante des sources où puisa Nietzsche. Il n'est question ici que de ses lectures biologiques. Mais les théories biologiques ont de si étroits rapports avec la philosophie de Nietzsche, que celle-ci ne se comprendrait guère sans celles-là. La façon dont se

formèrent ses conceptions en cette partie de la science me semble, de plus, jeter une vive lumière sur ses procédés habituels et sur la constitution même de son esprit philosophique.

Ce qui ressort, en effet, avec évidence du travail de Mme Claire Richter, c'est à la fois la fragilité des constructions de Nietzsche, et la constante déformation qu'il faisait subir aux données reçues des mains des savants. Nulle originalité véritable n'apparaît dans ses conceptions spéciales sur la vie; il se laisse séduire à des vues qu'il rejette ensuite; tantôt, et le plus souvent, il suit Lamarck, tantôt Darwin, qu'il connaît surtout, l'un comme l'autre, par leurs interprètes; il lui arrive de contredire Spencer, quand il parle comme lui, de railler Dühring, quand il lui emprunte son idée du « surhomme », dont il fait un type monstrueux; conduit par sa sensibilité aiguë plutôt que par sa logique, il ne reçoit bientôt plus d'autre règle que celle des paradoxes qui le flattent, d'autre direction que celle de ses nerfs désaccordés.

Mme Claire Richter, que sa réelle sympathie pour Nietzsche n'aveugle point, constate elle-même le scepticisme, le nihilisme outré de la dernière période consciente du malheureux philosophe, du hardi et éloquent penseur à qui sa grande infortune prête un masque si tragique. « N'est-il pas probable encore », écrit-elle, « que l'auto-analyse exagérée de Nietszche, que ce besoin vraiment morbide de disséquer continuellement ses pensées, ses sentiments, fasse partie des indices, annonçant les premiers stades de développement d'une maladie cérébrale, longtemps avant la crise finale? » — Il serait intéressant d'envisager, selon ses propres paroles, « le cas de Nietzsche à ces points de vue et de le comparer à d'autres cas analogues — ces cas existent — où, au début de son évolution, une maladie cérébrale s'est manifestée d'une manière pareille ».

L. ARRÉAT.

R. M. Wenley. — KANT AND HIS PHILOSOPHICAL REVOLUTION. 1 vol. in-12, IX, 302 pp. Edinburgh, Clark, 1910.

M. Wenley s'est attaché, dans cet ouvrage qui fait partie de la collection des *World's Epochmakers*, à *situer* Kant, en le replaçant dans son cadre historique et surtout allemand et même prussien, en expliquant minutieusement sa formation scientifique et philosophique, en déterminant la fonction de sa Critique par rapport à la philosophie ultérieure. L'étude qu'il lui consacre comprend trois parties : 1° les *origines*, 2° le *développement*, 3° la *révolution philosophique*. Peut-être, en retraçant les influences exercées par le milieu, *au sens large* du terme, l'auteur insiste-t-il à l'excès sur l'histoire de la monarchie des Hohenzollern et du margraviat d'où elle est sortie; mais il montre de façon très intéressante où était, du point de vue *nationaliste*, le

véritable facteur de la conscience prussienne et allemande à l'époque du grand Frédéric, et que l'accent doit être mis à cet égard sur les guerres et l'administration du « despote éclairé », bien qu'il fût à peu près étranger à la culture proprement germanique, plutôt que sur l'œuvre des « intellectuels » cosmopolites de l'époque. Cette démonstration importante achemine à la compréhension du rôle que la pensée même de Kant devait être amenée à jouer du point de vue allemand. Et l'on voit aussi très bien l'influence bienfaisante qu'exerça ce règne de « despote » sur la constitution de la pensée libre; à cet égard, la dette de Kant et de la philosophie post-kantienne envers Frédéric est immense. M. Wenley donne également beaucoup de détails, d'importance très grande, sur la formation familiale et religieuse de Kant, donc sur la part du piétisme à cette éducation, influence qui devait, comme il le fait voir, devenir si sensible plus tard dans l'idéalisme moral de la seconde et de la troisième *Critiques*. Il nous renseigne aussi avec précision sur les années de préceptorat de Kant et même sur ce que l'on peut appeler sa vie *mondaine*; il détruit à cet égard la légende que Heine, avec sa vision si superficielle des événements, a contribué à créer.

Nous n'insisterons pas sur l'exposé, d'ailleurs suggestif et clair, que nous donne M. Wenley de la marche et de la nature de la spéculation moderne avant la « révolution kantienne », ainsi que des « détours » et des hésitations de cette pensée novatrice avant l'époque de son « éveil » décisif. Nous noterons pourtant l'analyse très vraisemblable qu'il nous offre du rôle exactement joué, en ce qui regarde cet éveil, par le « visionnaire » Swedenborg et l' « obscurantiste » Rousseau. N'est-ce pas à ces deux hommes, le « gnostique » et le « sentimentaliste », au dernier surtout, en même temps qu'au piétisme maternel, que la philosophie kantienne est redevable de la doctrine de l' « esprit » et de sa propre supériorité à l'égard de la « philosophie des lumières? » En ce qui concerne l'influence discutée de Hume, M. Wenley estime que la lecture des « Essais » a pu simplement hâter la maturation du travail critique déjà institué spontanément dans la pensée de Kant.

De l'analyse critique lumineuse à laquelle l'auteur soumet l'œuvre « révolutionnaire » inaugurée vraiment en 1781, nous retiendrons surtout les conclusions, ébauchées d'abord dans l'exposé même puis condensées dans une partie du dernier chapitre. En ce chapitre final, d'ailleurs, elles *se développent*, peut-on dire, selon une méthode originale et heureuse, se déroulant d'elles mêmes au récit dialectique de l'évolution de la philosophie post-kantienne. C'est ainsi que l'on voit l'idéalisme encore embarrassé, formaliste, dualiste, dogmatique, et comme prékantien, tel qu'il s'offre encore dans l'œuvre de Kant (séparation initiale et *a priori* des catégories et formes pures et des données étrangères par hypothèse à l'expérience; détermination du *noumène* inconnaissable) se transformer chez Fichte en véritable « doc-

trine de l'esprit », immanent cette fois à l'expérience; puis on assiste, en la spéculation de Schelling, à l'accentuation apportée à cet élément kantien de l'expérience que négligeait trop l'interprétation idéaliste de Fichte, la *Nature*; et c'est dans la philosophie de Hegel que la critique kantienne devient libre entièrement peut-être des préjugés qu'elle hérita du dogmatisme, si Hegel a constitué, en dépit de la méprise classique à son endroit, non une philosophie de l'*a priori*, mais une philosophie de l'expérience intégrale où les facteurs, dissociés encore superstitieusement par la critique kantienne littérale, apparaissent désormais comme inséparables, ne laissant aucun vide au delà de l'expérience pour une réalité transcendante et inconnaissable. Quant au néo-kantisme, surtout allemand, qui s'est constitué, à titre principalement méthodique, et auquel le dogmatisme matérialiste doit son discrédit actuel, M. Wenley y discerne très nettement deux aspects : un subjectivisme idéaliste et un positivisme critique. Au reste, la formule du « retour à Kant » lui paraît, si l'on peut dire, « réactionnaire »; et c'est une devise différente qui serait la sienne : « Allons de l'avant, avec le kantisme pour arrière garde » (Forward from Kant). Sans doute le kantisme, si on l'envisage *en son esprit*, nous a donné la clef de l'énigme posée par le sphinx mondial. C'est dans les richesses de la nature humaine, en dépit de la petitesse de l'homme, que nous trouverons le secret des choses; c'est nous-mêmes que nous retrouverons, ainsi que Novalis l'a formulé, derrière le voile d'Isis. Mais ces richesses qui sont nôtres *à présent*, Kant à son époque ne les a pas soupçonnées : « Il nous faut renaître à son exemple, mais dans la plénitude de *notre* temps ».

Le dessein formé par M. Wenley de *situer* Kant est mis particulièrement en évidence par cette innovation des plus heureuses : le récit des influences formatrices, du développement de la pensée kantienne et des résultats qu'elle a engendrés, se trouve encadré à mesure par une série de tableaux chronologiques où se placent à leurs dates les événements intellectuels ou politiques contemporains de l'activité de Kant ou représentatifs de l'action exercée par lui jusqu'à ces dernières années.

J.-Segond.

IV. — Esthétique

Antonio Tari. — Saggi di Estetica e Metafisica, 1 vol. 8°, IX-337 p., Laterza, édit., Bari, 1911.

M. Croce a réuni dans ce volume divers essais de l'esthéticien et philosophe italien Tari, jusqu'ici dispersés dans diverses publications, de 1861 à 1884. Ils traitent d'abord de l'art : *l'état des études esthétiques et la tâche de l'Italie* (leçon d'ouverture du cours d'esthétique

de Naples en 1861); *le système des arts*; *la critique académique et la critique historico-philosophique* (polémique à propos de l'architecture gothique): *l'essence de la musique selon Schopenhauer et les Wagnériens: l'avenir et les « aveniristes »* (à propos de l'évolution de l'art en général, et du drame wagnérien en particulier); *Bellini; Beethoven et sa symphonie pastorale.* Ensuite vient un essai métaphysique assez ambitieux, et armé d'un appareil dialectique peut-être excessif, sur *l'être, l'esprit et le réel.* (C'est un sujet qui ne s'analyse pas aisément en quelques mots!) Il est présenté comme une confession philosophique, et complété par quatre *lettres*. L'éditeur annonce comme probable la publication d'un traité considérable, resté inédit jusqu'ici, sur *la beauté de la nature.*

Toutes les qualités et aussi les défauts de l'esprit vigoureux et séduisant que fut Tari nous apparaissent dans ces *Essais* brillants, éloquents et un peu verbeux. Il s'y révèle à peu près tel que l'a caractérisé Bovio : l'homme de la chaire, qui a pris pour arme le rire. C'est un tempérament généreux et riche, très représentatif de ce que fut la littérature italienne à tendances philosophiques dans les récentes générations. Sa pensée a traversé tous les systèmes modernes, surtout ceux de Hegel et de Darwin, et n'a séjourné dans aucun, heureuse seulement d'affirmer à travers eux sa personnalité exubérante, sa fantaisie toujours en éveil, son style nerveux, vivant, élevé, poétique, surabondant d'images.

Quant à ses idées, elles ont trop d'éloquence imaginative et de poésie séduisante pour ne pas incliner quelque peu au verbalisme. Tari a passé dans son temps pour obscur; il est surtout confus : trop d'images se pressent à la fois et avec trop d'éclat éblouissant dans son esprit, pour aboutir à des combinaisons durables. Il s'est caractérisé lui-même en ces termes inquiétants : « Le semi-darwinisme que je professe comprend, entre autres caractères originaux, celui d'un *mysticisme rationnel :* espèce d'ornithorynque intellectuel situé à la frontière de plusieurs systèmes... » (p. 223).

Plus que la profondeur de sa pensée, ce sont ces qualités, — et même ces défauts, — bien italiens, qui recommandent l'œuvre de Tari au lecteur français.

CHARLES LALO.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophical Review (1909).

H. A. Overstreet. — *Le changement et l'immuable.*

La philosophie et le sens commun ont regardé le changement comme un défaut et placé la réalité dans l'immuable. Mais le changement n'est pas défectueux par lui-même; qu'il soit désagrégation ou augmentation, il pèche en ceci seulement qu'il témoigne de l'incomplétude du tout construit ou désagrégé. L'œuvre créatrice qui domine la matière transformable exprime une activité vraiment totale; et cette activité peut être source d'actes changeants sans devenir par là défectueuse, si elle est envisagée comme organique et non comme quantitative. Le rapport du changement au temps ne soulève pas d'objection sérieuse: *notre* temps est déficient à coup sûr, en raison du caractère fragmentaire du moi qui s'y développe et des oppositions de valeur entre les moments qui le constituent; mais la succession *pure* confère aux moments successifs une valeur indéfectible, et elle exprime un moi vraiment et qualitativement total. Le problème de la régression à l'infini et du commencement premier ne soulève pas non plus de sérieuse objection, car la série temporelle *exprime* seulement l'activité du moi sans l'enclore. Par cette conception se trouvent réconciliées la réalité suprême de l'immuable et la réalité dynamique du changement; par là se trouve assurée la valeur de la personnalité et de l'effort. Il faut concevoir le permanent, non comme substance, mais comme *esprit.*

Irving King. — *Notes sur l'évolution de la religion.*

On ne saurait envisager les formes de l'activité religieuse comme constituant les degrés successifs d'une évolution continue; il convient de rapporter chacune de ces formes aux conditions objectives qui la déterminent, et surtout aux caractères spécifiques de chaque matrice sociale, de chaque niveau de culture. De là l'impossibilité d'une classification des formes religieuses en inférieures et en supérieures; seule la psychologie sociale, si elle était suffisamment avancée, rendrait le classement des religions indirectement possible par la comparaison directe des formes sociales d'ailleurs discontinues et en rapport avec les conditions objectives diverses. (L'auteur vérifie en particulier ces thèses sur les Aruntas australiens et les Todas indous). En somme, il n'y a pas d'activité religieuse spécifique, mais simplement des

manières, différentes selon le niveau social et les circonstances objectives, d'évaluer la vie; même dans l'histoire d'une race donnée, il n'y a point passage continu, du point de vue psychique, d'une forme religieuse à une autre forme qui semblerait liée à la première par évolution : ainsi le sacrifice expiatoire des Sémites ne procède pas de leur repas sacrificiel, puisqu'il exprime un état social tout différent.

Hugo Münsterberg. — *Le problème de la beauté.*

L'esthétique qui procède *d'en bas*, celle des psychologues et de l'expérimentation, est pleinement qualifiée pour résoudre entièrement le problème du beau, en tant que l'on ramène ce problème à l'explication du plaisir éprouvé par un individu psychophysique. Mais on reconnaîtra que le problème n'est même pas abordé par cette esthétique purement psychologique, si l'on se place au point de vue des faits réels, c'est-à-dire de l'expérience immédiate, préphysique et prépsychologique tout ensemble, si l'on éprouve dans le sentiment du beau une identification de la volonté propre avec celle de l'objet. Et pour qu'il y ait vraiment beauté, *valeur* esthétique, il faut encore que l'on éprouve l'harmonie interne des volontés qui constituent cet objet, que l'on veuille l'unité des impressions ressenties, que l'on veuille la réalité du *monde*. Ainsi l'affirmation des valeurs esthétiques a un caractère absolu et suprapersonnel. L'art est l'ensemble des moyens produits par le développement de la civilisation historique pour assurer cette affirmation ; qu'il s'agisse du monde extérieur, des autres hommes, ou de l'expérience interne, il envisage toujours en sa création l'harmonie des volontés, et il rend cette harmonie parfaite par l'isolement qu'il donne à l'œuvre créée par lui. Mais les valeurs esthétiques débordent infiniment le domaine de l'art; toute harmonie éprouvée est belle absolument, et l'on doit apprécier esthétiquement et la nature goûtée en elle-même et l'amour et le bonheur. Le plaisir individuel que la beauté procure est indifférent à cette affirmation absolue des *valeurs* esthétiques, sans laquelle il n'y a pas de monde et pas de sujet mais de pures impressions chaotiques. Le rapport est visible entre cette évaluation esthétique suprapersonnelle et l'évaluation logique ou morale ou religieuse (cette dernière, qui est suprême, constituant l'unification des trois autres). Par là, dès lors, le problème *philosophique* de la beauté se distingue radicalement du problème *psychologique*. Par là aussi devient possible un jugement sur l'attitude pragmatiste, laquelle est légitime en sa réduction relativiste et évolutionniste des valeurs puisqu'en cela elle exprime le point de vue même de la science. Mais, si la vérité et la science n'ont elles-mêmes leur valeur que par l'évaluation suprapersonnelle qui constitue un monde, le pragmatisme est illégitime, puisqu'il s'attaque à un absolu ontologique détruit par la critique kantienne, et qu'il ne voit pas le caractère de *norme* par où se définit l'absolu de l'idéalisme. Le siècle qui a produit l'évolutionnisme scientifique de Darwin a produit également la philosophie idéaliste de Fichte.

J. MARK BALDWIN. — *Les sources de l'art.*

Il convient de distinguer entre le point de vue psychique, ou subjectif, qui est celui de l'expérience même de l'artiste, et le point de vue psychologique, ou objectif, qui consiste à déterminer les sources de l'art. Celles-ci sont au nombre de deux : l'*imitation*, dans laquelle il faut comprendre l'imitation de soi-même, et l'*exhibition de soi* (self-exhibition) : l'une et l'autre déterminent une production d'ordre imaginatif qui se place entre l'usage pratique de l'imagination et la fiction sans unité, entre le réel et l'irréel ; dans les deux cas, on a affaire à la création d'une apparence, d'une illusion (semblance, make-believe). — Mais ces deux facteurs esthétiques ne sont pas isolés l'un de l'autre ; on ne saurait distinguer radicalement entre des arts purement *imitatifs* (arts graphiques) et des arts purement *expressifs* (musique). L'unité des uns et des autres doit être cherchée dans l'analyse de la *mémoire affective* et de la *logique affective* dont l'existence a été rendue évidente par M. Ribot. L'expression de la personnalité, l'exhibition de soi (laquelle comporte aisément le *bluff*, le moi que l'on montre n'étant pas le moi réel) constituent une sorte d'imitation, si l'on admet qu'une représentation n'est pas forcément d'ordre cognitif et intellectuel. L'auteur étudie, en particulier, de ce point de vue, l'art musical ; et il conclut que les deux facteurs de l'art sont présents, en leur unité, dans *toute* œuvre esthétique, mais que l'élément affectif domine dans certains arts et l'élément intellectuel en d'autres.

ERNEST ALBEE. — *La signification actuelle de l'idéalisme..*

Si l'on cherche les points communément admis dans les discussions philosophiques actuelles, on peut dire que le matérialisme dogmatique et l'idéalisme subjectif appartiennent désormais au passé. Et les formules *a prioristes* de Kant ont en fait subi le même sort : nous n'admettons plus de principes *constitutifs* de l'expérience en général, mais des principes *régulateurs* découverts par l'analyse de l'expérience concrète et engagés dans le devenir ; nous n'admettons plus de *pures données*, mais des données enveloppées dans le tout de l'expérience ; nous regardons l'espace et le temps (ou leurs équivalents) comme les conditions de toute expérience finie, et nous nous occupons de l'expérience actuelle et non d'une expérience simplement possible. L'idéalisme n'a aucun intérêt, même religieux, à opposer l'apparence au réel ; il doit désormais tenir le monde objectif et le sujet pour également nécessaires ; il se rapproche ainsi du réalisme, mais en maintenant le point de vue, seul philosophique, de la signification interne et téléologique de l'expérience totale. On peut donc prévoir la disparition, peut-être prochaine, du réalisme proprement dit.

GRACE A. DE LAGUNA. — *Le caractère pratique de la réalité.*

La conception du caractère pratique de la réalité est d'importance capitale, si l'on veut apprécier les deux formes essentielles du pragmatisme : l'*instrumentalisme*, qui fait de la connaissance un mode d'adaptation organique au milieu, et qui définit forcément la réalité

d'un point de vue fonctionnel; l'*immédiatisme*, pour qui la réalité est identique, non à ce qui est connu par réflexion, mais à ce qui est immédiatement expérimenté, et pour qui dès lors la réalité change avec l'expérience elle-même. L'auteur, se référant à l'exposé de la thèse par M. John Dewey, essaye d'établir les contradictions et les paradoxes de l'immédiatisme, estimant que la réalité, comme telle, n'est jamais objet d'expérience immédiate, mais qu'elle est toujours d'essence idéale. Si l'on oppose l'immédiatisme à l'idéalisme absolu, on peut montrer, du point de vue même de l'instrumentalisme, que ces deux thèses opposées pèchent de la même façon, puisqu'elles définissent l'une et l'autre la réalité en termes statiques et non fonctionnels.

A. O. Lovejoy. — *L'éclipse de l'Éternel.*

Deux doctrines ont exercé depuis un siècle une influence capitale sur la pensée de l'Occident : celle de l'évolutionnisme et celle de l'idéalisme post-kantien. Ces deux doctrines sont-elles compatibles? Peut-on admettre tout ensemble la réalité intemporelle de l'Éternel et le réel Devenir, celui qui implique la réelle apparition de quelque chose de nouveau? — Confinant d'abord le problème dans la transposition *physique* de l'affirmation de l'Éternel, l'auteur montre que la constance quantitative et qualitative de l'univers, telle que l'expriment Descartes et Spencer, est rigoureusement incompatible avec une réelle évolution; la simple apparition de la conscience romprait de façon radicale l'hypothétique constance d'un univers étranger au changement. — Examinant ensuite la question du point de vue des *métaphysiques* de l'Éternel, il montre que celui-ci ne saurait entrer en contact avec le Devenir temporel qu'en abdiquant son éternité, et il confirme cette critique en examinant les thèses de S. Thomas, de Hegel, de Green et de M. Hodgson. Il objecte également aux partisans de l'Éternel l'*impossibilité* de concevoir une existence concrète quelconque sans lui assigner l'une des divisions du temps; et il montre l'hégélien M. Taggart contraint d'identifier finalement son Eternel avec le *dernier* moment du Devenir temporel. L'unique refuge des partisans de la réalité intemporelle est l'illusionnisme oriental; mais il faut, en ce cas, professer consciemment l'illusionnisme. Entre la doctrine du Sankhâra et le bergsonisme il faut choisir.

C. M. Bakewell. — *L'idéalisme et le réalisme.*

On attaque souvent l'idéalisme en lui prêtant des arguments ou des thèses absurdes. On suppose qu'il use pour se fonder lui-même d'un argument physiologique vicieux; on affirme qu'il résout les phénomènes physiques en phénomènes mentaux; on croit qu'il identifie les phénomènes naturels avec la connaissance qu'il en a et qu'il estime les créer en les pensant; on résume toutes les objections en prétendant qu'il efface toute distinction entre le sujet et l'objet. — Sans doute, la formule de Berkeley est malheureuse : *esse est percipi.* Mais il faut se rendre compte du but de Berkeley, qui était de ruiner le

réalisme de son époque, lequel séparait la réalité de l'expérience. C'est justement ce réalisme vieilli qui mérite le nom de *subjectivisme*. — L'idéalisme actuel maintient la distinction entre le subjectif et l'objectif et professe la solidarité du physique et du mental. Le réalisme actuel professe l'immédiation de notre expérience à l'égard des objets réels, et il use d'un langage idéaliste. La véritable signification de l'idéalisme consiste dans la détermination de l'objectivité comme *pensée* et du réel comme *idée*.

OSCAR EWALD. — *La philosophie allemande en 1908.*

La philosophie allemande en 1908 a continué à suivre la direction que l'auteur lui avait assignée l'année précédente et qu'elle a adoptée depuis dix ans environ. Cette direction offre un caractère idéaliste; et la spéculation actuelle, dans son ensemble, apparaît comme un néo-romantisme, où se fait sentir l'influence consciente de Kant, de Fichte de Schelling et de Fries, et l'influence semi-inconsciente de Hegel. Ce néo-romantisme, qui réagit contre le naturalisme biologique antérieur, constitue une période de transition; une philosophie classique en sortira, qui aura pour tâche de traduire en termes de conscience l'inconscient et l'obscur et de rompre avec le subjectivisme actuel pour s'élever à la notion d'une réalité compréhensive de toutes choses.

VICTOR DELBOS. — *Les publications françaises relatives à l'histoire de la philosophie en 1907-08.*

M. Delbos s'est proposé, dans cette revue, moins de rendre compte individuellement de chacun des ouvrages dont il y est question, que de marquer nettement vers quels objets ces diverses œuvres convergent plus ou moins et de déterminer les résultats obtenus par elles. Ce qui ressort de cette étude, c'est surtout, à côté des travaux importants quoique peu nombreux consacrés aux philosophies antiques, l'intérêt apporté à l'histoire et à la philosophie des sciences, soit par des savants philosophes comme MM. Duhem et Milhaud, soit par des philosophes de culture scientifique comme Hannequin. L'auteur signale l'immense lacune relative à la philosophie médiévale; et il forme, en terminant, le souhait que l'essor actuel de la psychologie et de la philosophie religieuses détermine les historiens de la philosophie à s'inquiéter désormais, plus que par le passé, des attaches de la spéculation philosophique avec les manifestations de l'esprit religieux.

ELLEN BLISS TALBOT. — *Individualité et liberté.*

L'individualité se définit par l'unité, l'unicité et l'auto-dépendance (laquelle implique un certain degré d'auto-direction). Or le rejet des alternatives réelles est plutôt favorable à l'unité (puisqu'il renforce la *continuité* du moi). Il est également favorable à l'auto-dépendance, que tend à ruiner la thèse contraire (puisqu'un choix entre deux actions *également possibles* ne saurait avoir le *moi* pour origine). Il n'est pas en contradiction avec l'unicité, puisque nul ne saurait pré-

dire à coup sûr mon choix, précisément parce qu'il est *unique*. (Du reste, nul événement concret, même physique, ne peut être l'objet, en raison aussi de son unicité, d'une prédiction intégrale).

J. Segond.

Archiv für systematische Philosophie.

Tome XVI (1910), 550 p.

Dr O. Prochnow. *La doctrine des Idées habillée à la moderne.* — Les théories de la vie de Schopenhauer. Reinke et Hartmann ne sont que la théorie des Idées de Platon habillée à la moderne. Les degrés de l'objectivation de la volonté de Schopenhauer ne sont que les Idées platoniciennes; mais il anthropomorphise encore plus la nature que Platon, en y introduisant la volonté. Les Idées se retrouvent chez J. Reinke, transposées dans une doctrine matérialiste, sous le nom de dominantes ou forces supérieures. C'est la même conception que reprend Hartmann, en y ajoutant le terme d'inconscient.

G. Wendel. *Considérations morales.* — Toute morale scientifique doit commencer par distinguer l'idée objective du bien et la moralité des actions humaines, qui ne dépend que de l'idée subjective que l'individu se fait du bien. Une action peut être morale sans être bonne, mauvaise sans être immorale. L'idée du bien ne peut être atteinte que par la raison, et il ne peut y avoir d'action morale que comme produit d'une volonté raisonnable.

Dr E. Raff. *Pour la connaissance du spinozisme.*

Dr V. Stern. *La philosophie de mon père.* — Les problèmes essentiels de la philosophie sont la métaphysique et la morale. C'est à ces problèmes que s'est attaché M. L. Stern (1844-1908) dans ses deux grands ouvrages.

L. M. Billia. *Les quatre règles inexactes du syllogisme.* — Cet article étant très court et écrit en français, on peut laisser au lecteur qui s'intéresse à la syllogistique le soin d'apprécier lui-même la valeur des critiques présentées par l'auteur. Nous nous bornerons à remarquer qu'il considère encore les propositions singulières comme des particulières.

L. Pohorilles. *La psychogenèse de la philosophie et la valeur de la mystique pour la connaissance.* — La mystique (qu'il ne faut pas confondre avec le mysticisme) est le germe d'où la philosophie est sortie par différenciation. Selon K. Joël, la mystique est une philosophie du sentiment; pour elle tout est sentiment, et le sentiment reposant sur une identification du sujet et de l'objet, se développe dans la quadruple unité enseignée par tous les mys-

tiques : unité de l'homme, de l'âme avec Dieu, de Dieu avec le monde, du monde en lui-même, de l'homme avec le monde. W. Schultz a montré en détail d'une façon concrète la dérivation de la philosophie par rapport à la mystique, en particulier chez Parménide.

GERTRUD KUEHL-CLAASSEN. *Le problème de la forme en morale.* — Glorification d'un livre de Marie-Louise Enckendorff, *vom Sein und Haben der Seele.* « Tu dois » signifie « Tu dois être ». L'être est à la fois le but et le moyen. Comment se résout cette opposition du devoir à l'être; le principe fondamental de notre vie mentale est la volonté de la forme. L'auteur développe les conséquences de cette doctrine. Pour atteindre la forme dont la recherche est son essence, l'âme doit pouvoir s'orienter vers le non-moi; le devoir n'est pas une nécessité, mais un combat.

Dr H. ROMUNDT. *La métaphysique chez Kant et Wundt.* — Les jugements différents jusqu'à l'opposition portés par Kant sur la métaphysique tiennent à ce qu'il désigne à la fois sous ce même nom son état réel et son état idéal. D'où vient le jugement dédaigneux porté sur la métaphysique par Wundt dans *die Kultur der Gegenwart*, après la réforme apportée par Kant à cette discipline? Kant a été amené, par réaction contre Hume, « pour restaurer les droits de l'humanité », à découvrir la raison pure, qui donne un fondement à la métaphysique, exclue par la philosophie de l'expérience de Hume. La philosophie transcendentale, comme premier produit de l'examen des facultés de la pensée et de la connaissance humaines, a introduit la science dans la métaphysique. Le mérite de Kant a été de distinguer la métaphysique des écoles et celle qui a un intérêt général pour l'humanité; mais l'insuffisance de ses qualités littéraires d'exposition l'a rendu incapable de se faire apprécier à sa juste valeur. De là le jugement de Wundt.

D. NEURATH, *Égalité de définition et égalité symbolique.* — Distinction de plusieurs significations de l'égalité comme symbole du calcul logique.

O. HAHN. *Sur les coefficients d'une égalité logique et leur relation à la théorie du raisonnement.* — Très intéressante étude de calcul logique. L'auteur démontre les règles classiques que critique, dans l'article indiqué plus haut, Billia à la suite de Rosmini; justifie les modes concluants du syllogisme et en réduit la formule générale, donnée par miss Ladd, à n'être qu'un cas particulier d'une formule plus vaste qui résume les raisonnements signalés par Lambert.

O. HILFERDING, *Essai d'un fondement physiologique de la liberté.* — La liberté n'est pas une propriété de nos facultés psychiques et pas davantage leur résultat, mais un produit plus raffiné de la relation des impulsions motrices des courants nerveux et des rapports de conflit qui servent de fondement à ces facultés; c'est la résultante des fonctions psychiques dans leur collaboration, une harmonie qui

résulte de notre organisation avec la même nécessité que les fonctions psychiques élémentaires.

Prof. A. Wedenskij. *Argument nouveau et simple pour le criticisme philosophique.* — Les deux thèses essentielles du criticisme : 1° les objets des sciences ne sont que des représentations; 2° aucune métaphysique ne peut avoir une valeur scientifique, peuvent s'établir indépendamment de la démonstration kantienne, par l'examen de la nature des lois de la pensée logique. Ces lois sont-elles des lois naturelles (psychiques) ou normatives (logiques)? On a le tort de répondre à cette question en bloc, soit dans un sens soit dans l'autre : les principes d'identité et du tiers exclu sont des lois psychiques, le principe de raison suffisante une loi logique, le principe de contradiction à la fois une loi psychique en tant que loi de la représentation et une loi logique en tant que loi de la pensée : la contradiction est pensable, mais non représentable. Le principe de contradiction, condition nécessaire de tout raisonnement, n'étant une loi naturelle que pour les représentations, les choses en soi sont inconnaissables, car raisonner sur elles serait les traiter en représentations : la métaphysique est donc impossible comme science; elle reste une croyance que la science ne peut ni confirmer ni infirmer.

H. G. Moreau. *Le positivisme de Lamarck* (en français). — Au moyen de larges extraits, l'auteur établit que le fond des idées de Lamarck est positif (lui-même avant Comte, comme déjà Bacon, prend le mot positif dans le sens positiviste), bien que certains passages présentent un caractère métaphysique. Oublieux de ses déclarations de méthode, il personnifie à chaque instant la nature, de sorte qu'il est souvent difficile de déterminer s'il est panthéiste ou déiste. En réalité, il est purement positiviste en matière de science, mais « il n'a pas fermé à l'imagination de l'homme les chemins de la croyance et de l'au-delà... Si l'homme, en Lamarck, crut toujours à la Providence, le savant ou le philosophe porta à la doctrine de la finalité le plus rude coup qu'elle ait jamais reçu. »

Dr M. Meyer, *Impératif catégorique et religion.* — La religion est seule capable d'amener l'enfant à l'impératif catégorique, et l'impératif catégorique est insuffisant pour l'homme s'il ne se subordonne à la foi.

Th. Kehr, *Essai logique sur le problème des catégories.*

Dr H. Bergmann. *Sur la question des jugements synthétiques a priori en mathématique.* — La mathématique pure au sens de Grassmann est purement analytique, et le problème des jugements synthétiques *a priori* est exclusivement relatif aux mathématiques appliquées. Confusion entre le sens des jugements synthétiques et le caractère synthétique du sujet des propositions mathématiques. Démonstration du caractère analytique de l'addition. Pour la géométrie pure, les axiomes ne sont que des définitions, les définitions des objets dont elle décide de s'occuper.

J. Lindsay. *La psychologie de la croyance* (en anglais). — Après une revue rapide des conceptions de la croyance de Hume, Fichte, Fries, Brentano, Bain, Mill, Beneke, Spencer, J. Sully, Baldwin, Stout, Lipps, Dewey, J. Schultz, James, Paulsen, Royce, Sigwart, Windelband, Rickert, Heymans, Wundt, l'auteur indique sa conception personnelle. La croyance est la face psychique du jugement; elle correspond aux motifs dans l'activité.

H. Prager. *Attitude métaphysique de H. Bergson.* — Résumé de l'*Introduction à la métaphysique*.

Dr F.-L. Denckmann. *L'âme.*

K. Peschke. *La politique comme science et philosophie.* — De quelle manière les principes de conduite de l'État contemporain, objets de la politique, peuvent-ils parvenir à l'objectivité (= acceptation universelle), caractère de la science?

Il n'y a aucun moyen scientifique pour déduire de la signification de l'univers ou du rôle de l'humanité le but de l'État et du droit. L'idéal social est une communauté d'hommes dans laquelle chacun remplit les devoirs qui garantissent la sécurité de la vie de tous les autres. Le premier devoir descriptif de la politique, la politique comme science, consiste à établir un système complet des intérêts vitaux. L'application pratique, le choix des moyens les plus rapides et les plus libéraux, relève non de la politique scientifique, mais de la technique politique. Comme toutes les sciences de valeurs, la politique se compose de ces deux parties, une science descriptive et une technique normative.

A. Hartung. *Le calcul des probabilités dans la philosophie de l'inconscient de Hartmann.* — Par rapport au problème téléologique, Hartmann applique à tort le calcul des probabilités à des questions de sciences naturelles, mais son calcul est exact. Ce calcul est faux dans son développement sur le but du processus du monde (*Phil. des Unbew.*, p. 786-799).

V. Schlegel. *L'évolution de l'homme.* — Roman psychophysiologique du processus par lequel une cellule a pu devenir un homme actuel.

E. Kieseritzky. *L'émancipation à l'égard de la rigueur logique.* — Substitution d'une logique des motifs à une logique des prémisses. Les quatre principaux motifs qui nous conduisent à croire à la vérité d'un état de conscience (représentation ou idée) sont la possession, l'utilité, l'usage et le but. Parenté et différence de cette conception avec le pragmatisme. Le fondement dernier de la logique est notre conscience; il n'y a pas différence de nature entre la conscience logique et la conscience morale.

A. Mueller. *Sur le concept de la vérité de la connaissance.* — Dans la définition de la vérité : *adæquatio intellectus et rei*, le mot *res* est susceptible de deux sens dont l'un rend la formule juste et l'autre fausse. Le concept logique de vérité est trop étroit,

il ne définit pas notre connaissance telle qu'elle est en fait. La vérité de notre connaissance est une synthèse non pleinement analysable d'éléments subjectifs et objectifs, qui par le développement de la pensée nous rapproche d'une façon téléologique, sans pouvoir jamais l'atteindre, de la coïncidence entre la pensée et l'être.

TH. KEHR. *Le monde visible et le monde invisible, ou l'objet et son image.* — La question : Qu'est le monde en soi, revient à celle-ci : Qu'est le monde sans une conscience qui le perçoive, et a pour réponse : C'est une diversité de matière de dimensions et de disposition définies.

G. FRIES. *Sur les bornes de la méthode des sciences naturelles et de l'histoire.* — La tendance constante de la science a été le monisme, dès Empédocle. La doctrine de Nietzsche doit être considérée comme un évolutionisme : la masse, le troupeau, n'est que la préparation de l'élite. Rapport de l'analogie à l'induction. Critique de l'opinion de Rickert que la méthode des sciences de la nature n'est pas applicable à l'histoire. Rickert distingue l'histoire qui porte sur des événements et les sciences naturelles qui portent sur des lois ou concepts universels ; mais la différence n'est que dans les mots, car une loi universelle n'est que la somme d'événements individuels, historiques. Il n'y a qu'une méthode comme il n'y a qu'une science.

L. GABRILOVITSCH. *Sur la signification et l'essence des concepts élémentaires.* (*Essai d'une nouvelle position du problème des universaux*). — Quelle est la réalité objective correspondant aux concepts élémentaires, c'est-à-dire aux éléments les plus simples que l'analyse dégage dans les concepts en tant qu'états de conscience? Trois sortes de concepts : génériques (de classes), qualitatifs, de relation. Pour les concepts élémentaires, le genre et la qualité ne font qu'un. Discussion des théories de Wwedenski réduisant ces concepts à un jugement d'universalité, de Husserl qui y voit l'intuition d'une espèce objective, de Hume pour qui ce ne sont que le sentiment d'une analogie, de Cornelius qui précise ce sentiment. Il faut que la nature des espèces soit connue, et elle ne peut l'être que par une vue de leur place dans le système total du donné. Différence entre cette conception et le réalisme de Platon et de Husserl. Hegel et l'école de Marbourg ne voient dans la pensée qu'une dialectique sans tenir compte de son élément intuitif ou empirique.

E. BARTHEL. *Pour la classification systématique des sciences.* — Problème : définition d'une philosophie scientifique et rapports de la philosophie aux sciences concrètes. (Tableau de la classification p. 503). La science concrète envisage les objets en eux-mêmes, la logique en vue d'établir les lois de la représentation et de la pensée et la philosophie en vue de l'établissement de valeurs. La philosophie est la doctrine des valeurs caractéristiques de l'homme en tant que

conscient, à savoir les valeurs morales et esthétiques. Le problème de la philosophie a comme énoncé : Quelle est la signification des représentations de valeur au sein de la réalité phénoménale? ou encore : Quelles sont les lois de la production de l'évaluation? La philosophie n'a pas à réunir artificiellement la valeur et la réalité, mais à établir leur union phénoménale.

R. Mueller-Freienfels. *Le développement et l'élargissement de la vie esthétique par l'art.* — L'art accroît les dispositions esthétiques quantitavement d'une part en créant « la distance esthétique », c'est-à-dire en retirant aux objets leur caractère pratique, d'autre part en leur donnant un caractère esthétique positif; qualitativement par une sélection formelle, en découvrant dans les objets de nouvelles possibilités d'impressions esthétiques.

Th. Kehr. *Les classes de l'être.* — L'être se divise au point de vue de l'existence en éternel et périssable, au point de vue de l'essence en matériel et immatériel. L'être éternel immatériel est le vide ou l'espace, l'être éternel matériel est la matière qui le remplit; l'être périssable immatériel est constitué par les systèmes et les formes, l'être périssable matériel par les objets.

G. Wendel. *Les conséquences théoriques et pratiques du déterminisme.* — Au point de vue théorique, le déterminisme conduit sur les rapports de l'âme et du corps à voir dans le physique et le psychique deux attributs d'une substance unique. Au point de vue pratique, la volonté n'est qu'une résultante de motifs. Cela n'exclut pas, bien au contraire, une modification et par suite un perfectionnement du caractère. Le déterminisme conduit à une morale du progrès et de la tolérance, et à une métaphysique optimiste.

G. H. Luquet.

Rivista di Filosofia

1911, Janvier-Juin.

C. Formichi. *Le Boudhisme est-il une religion ou une philosophie.* — Déjà avant le Boudha, les Upanishàd reflètent un effort vers la spiritualité de quelques anciens brahmanes que les pratiques rituelles ne contentent pas et qui se font philosophes. Le Boudhisme est une discipline éthique d'un caractère pessimiste. Or nulle religion n'est pessimiste, point sur lequel F. serait en opposition avec Schopenhauer. Même le Boudhisme du Nord, postérieur, qui a été en contact avec la culture grecque et dans lequel la morale s'entoure d'ornements légendaires, ne contient pas une théologie. En Chine où il se répand, il coexiste à d'autres doctrines donnant satisfaction au besoin religieux qui semble être pour F. le besoin de solenniser par des cérémonies

les circonstances heureuses de la vie. Pas plus qu'à son origine dans l'Inde, il ne cherche à se substituer aux religions existantes. Tout au plus l'auteur accorde-t-il, que le Boudhisme réalise le type sur lequel Kant conçoit « la religion de l'avenir ».

A. Chiappelli. *Le pluralisme moderne et le monisme.* — Si l'on excepte le polydémonisme des religions antiques, le pluralisme est chose nouvelle. Sous les formes de l'empirisme radical et du Pragmatisme, il tire sa justification de ce fait que, plus la science progresse, plus elle découvre le complexe sous le simple. Encore James admet une hiérarchie de monades spirituelles. Boex-Borel, lui, conçoit l'univers comme une dispersion, une complexité de phénomènes sans lien dont l'interaction n'est pas concevable. Ceci est une philosophie de la quantité pure où l'excès de l'anti-intellectualisme tombe dans l'abstraction intellectualiste. Admettons plutôt que l'unité et la diversité s'unissent dans l'univers comme ils sont unis dans la vie de l'esprit, ce fait dont l'apparition crée un tel changement à vue de la réalité qu'il ne peut manquer de correspondre à un *nisus* profond de l'être. L'auteur s'arrête à la conception néo-hégélienne de Bradley d'une invisible énergie se transférant de manifestations en manifestations, présente et opérante sous tout changement et toute activité individuelle.

P. Rotta. *La renaissance de Hegel et « la philosophia perennis ».* — C'est d'un autre néo-hégélien, Caird, que R. se réclame par contre pour soutenir que la doctrine de l'Esprit absolu ne doit pas être entendue comme un pur immanentisme, et qu'elle n'exclut pas la réalité d'un Dieu transcendant et personnel. La rationalisation de la nature tentée par Hegel dans sa *Philosophie de la Nature* rentre sous l'une des plus grandes idées directrices de la philosophie; elle se relie à la doctrine thomiste des *raisons séminales*, et au système de Scot Erigène lequel a le premier affirmé le besoin qu'a l'être infini pour atteindre à sa pleine maturation de s'unir à la pensée.

G. Tarozzi. *Le contenu moral de la liberté en notre temps.* — Le matérialisme social de Marx a concordé avec un discrédit de la doctrine du libre arbitre; voici qu'un renouveau dans l'idée de liberté du vouloir coïncide avec le développement d'organisations ouvrières autonomes amenant à « reméditer sur le rôle de la volonté dans les mouvements sociaux et dans l'histoire ». Or, en économie politique, le concept de liberté est cyniquement négatif de la liberté vraie en tant qu'il prétend justifier la défaite de quiconque dans la lutte économique ne met pas l'argent au-dessus de tout; le libéralisme économique ne reprend quelque valeur que pour les rapports entre les nations et comme moyen pour une liberté plus élevée. En politique, le concept de liberté est vide pour qui le confond avec les institutions libérales une fois acquises, ou même avec une liberté politique sans autre fin qu'elle-même et qui n'aurait pas le sens d'une exigence morale ou d'un esprit d'innovation. Le véritable esprit de liberté,

générateur du mouvement social, doit être cherché antérieurement aux réalisations du droit constitutionnel, chez les penseurs du droit humain, chez Rousseau et aussi chez Mazzini. C'est chez Rousseau de même que le concept d'individualisme reprend toute sa valeur. L'antinomie entre l'individu et la collectivité est surmontée si l'on pense la collectivité en langage d'action; et l'individu ne se fait libre qu'en s'harmonisant au rythme de la collectivité, en s'universalisant. Cette universalisation n'a pas sa source dans les concepts d'une raison *a priori*, elle est une formation, une culture au sens Fichtéen. C'est à peu de chose près l'universalisme d'Hegel que l'auteur accepte, à la faveur de la distinction que Rousseau établit entre la volonté générale et la volonté de tous, réduisant en même temps le rôle des majorités à un expédient provisoire. Mais avec l'organisation plus complexe et plus différenciée apparaîtra selon T. un mode d'action où l'intervention de la volonté individuelle sera plus marquée, démontrant ainsi l'erreur du libéralisme qui voudrait arrêter au domaine politique le processus de socialisation et « fermer » ainsi ce que Bonomi nomme une formule qui rappelle un mot de Jaurès, « tout un horizon de pensée et d'action ». La liberté en somme, est une exigence, non seulement d'institutions libérales, mais de dignité humaine, et en cela elle est fraternité et créatrice d'égalité, innovatrice, et peut seule donner un sens à l'idée de progrès. La doctrine de T. est, dans le langage des sociologues et des philosophes du devenir, un retour aux temps héroïques de l'idée de liberté, aux théoriciens du droit humain à Rousseau et à Kant, dont l'auteur fait sentir toute la vérité actuelle à la portée illimitée, en contraste avec ceux dont le libéralisme consiste à restreindre la portée de l'idée de liberté, et à en négliger le contenu moral.

L. Valli. *Les Philosophies qui n'ont pas vécu.* — Dans le domaine de la pensée aussi, l'Italie est le pays des Renaissances. Par de là les grands systèmes édifiés sans doute avec des débris de constructions antérieures, V. porte ses regards sur les possibles non réalisés de la pensée philosophique, réservés peut-être dans l'avenir à un sort meilleur. A considérer l'histoire des systèmes, le chercheur de la vérité pure a beau s'isoler de la vie, une sorte de logique affective plie inconsciemment ses théories aux nécessités pratiques actuelles. Pour le pragmatisme qui érige le fait en droit, il n'y a là ni illusion risible, ni insincérité, la pensée philosophique ne pouvant valoir que comme instrument pour l'action. Contrairement à ce point de vue, il faut plutôt admettre, selon V. que les philosophies qui ont fleuri et desquelles on sent mille dérivations obscures, sont le résidu d'innombrables conceptions qui furent éliminées, faute d'avoir été en harmonie avec les valeurs sociales, économiques, etc., du moment. Sélection qui ne s'est pas nécessairement exercée en faveur des conceptions les plus hautes. Telle qui était peut-être la vérité fut délaissée ou accueillie avec froideur, ne voulut pas se produire ou en fut empêchée ou ne

put vivre étant en contradiction avec l'instinct vital, ou même rencontra dans la conscience où elle aurait pu se formuler la partialité des valeurs intimes faisant varier le degré de « contentabilité » logique. Les doctrines qui arrivent à la notoriété résultent d'un compromis entre les forces du milieu et l'aspiration vers une vérité libre. L'intellectualisme de V. va-t-il jusqu'à admettre une connaissance pure objective? Tout au moins il est concevable que l'ingérence des valeurs puisse être ralentie et atténuée. Accepter qu'elles soient juges de la vérité, c'est exagérer le contrôle de la vie pratique sur le savoir et sacrifier peut-être à des valeurs éphémères actuelles la révélation de plus hautes valeurs, la transformation des valeurs actuelles, en un mot la réaction infiniment désirable de l'idée sur le réel.

J. PÉRÈS.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. BINET. — *L'Année psychologique* (17[e] année). In-8, Paris, Masson.

EYMIEU. — *Le Naturalisme devant la Science*. In-8, Paris, Perrin.

J. RÉVILLE. — *Les phases successives de l'histoire des religions*. In-12, Paris, Leroux.

MARGARITA. — *Le problème social*. In-12, Paris.

AMICUS. — *Pensées libres*. In-8, Paris, F. Alcan.

DUGAS et MOUTIER. — *La Dépersonnalisation*. In-12, Paris, F. Alcan.

G. DE FLEURIAU. — *L'activité réfléchie*. In-12, Paris.

GAUTHEROT. — *L'Assemblée constituante et le philosophisme révolutionnaire en action*. In-8, Paris, Beauchesne.

ROGUES DE FURSAC. — *L'Avarice*. In-12, Paris, F. Alcan.

COURNOT. — *Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, édité par Lévy-Bruhl. In-8, Paris, Hachette.

D[r] BONHOMME. — *Les déséquilibrés insociables*. In-8, Paris, Steinheil.

D[r] WLADOFF. — *L'homicide en pathologie mentale*. In-8, Paris, Malvoine.

HÖFFDING. — *La Pensée humaine*, trad. franç. In-8, Paris, F. Alcan.

ADAM. — *The Vitality of Platonism*. In-8, Cambridge. University Press.

DESCARTES (Works of), t. I, *Ibid*.

PILLSBURY. — *The Essentiality of Psychology*. In-12, New-York, Macmillan.

A. MÜLLER. — *Das Problem des absoluten Raumes*. In-8, Braunschweig, Vieweg.

BAUCH. — *Studien zur Philosophie der exacten Wissenschaften*. In-12, Heidelberg, Winter.

GOLDSTEIN. — *Wandlungen in der Philosophie*. In-8, Leipzig, Klinkardt.

GOLDSCHEID. — *Grundlegung der Sozialbiologie*. In-8, Leipzig, Wiedner.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LE PRAGMATISME ET LE RÉALISME DU SENS COMMUN

On admettra, sans difficulté, j'imagine, qu'un philosophe ne choisit pas entièrement sa philosophie. Je dis qu'il ne la choisit pas entièrement : car il n'est pas entièrement maître de ses goûts, n'étant point l'auteur de ses propres tendances. On est, quand même, en partie responsable de ses idées : elles ne surgissent pas toutes faites, et avant qu'elles soient formées, nous les regardons éclore, nous les voyons se développer, se ramifier, se grouper autour d'un centre. Il est une période pendant laquelle il dépend de nous de jouer deux rôles ou de n'en jouer qu'un, le plus facile : d'être alternativement spectateur et acteur, ou simplement spectateur contemplateur stoïque ou complaisant, selon les caractères. On ne nous en voudra point d'être resté spectateur du mouvement pragmatiste et d'y avoir pris l'intérêt qu'on prend à un spectacle. Il nous eût fallu trop désapprendre, pour « monter sur le plateau ».

Et précisément parce qu'il nous eût fallu trop désapprendre, et que nous sommes dans l'âge où le présent se teint des couleurs du passé, nous avons « reconnu » le pragmatisme. Et même en le regardant d'un peu près, nous nous sommes senti rajeunir. Nous l'avons rencontré plusieurs fois dans notre vie déjà longue, chaque fois, sous une étiquette différente. Tout d'abord il s'est nommé : philosophie écossaise ou du sens commun; ensuite il s'est appelé positivisme. Puis, sous le nom criticisme, il reparut plus tard, et nous avons quelque temps marché à sa remorque[1]. Aujourd'hui son nom de guerre, — car il affecte des allures combatives — est celui que l'on sait. W. James en préférerait un autre. L'auteur

1. Nous avons marché à la remorque du pragmatisme tant qu'à duré l'inconscience de notre état d'esprit.

des *Variétés de l'expérience religieuse* donne à sa doctrine le nom « d'empirisme radical ». Or je ne connais point d'empiriste plus convaincu, ni plus résolu que le W. James des dernières années.

Nous avons l'intention de rapprocher le pragmatisme des doctrines à travers lesquelles, pendant plus d'un siècle, il s'est cherché. Nous ne remonterons pas plus loin. Et si nous prenons la précaution d'en avertir, c'est qu'aussi bien l'antiquité eut ses pragmatistes. C'est d'abord une question de savoir si le stoïcisme et l'épicurisme n'ont point subordonné leur physique à leur morale. On l'a prétendu, on l'a même enseigné. Il faut en rabattre. Encore est-il qu'aujourd'hui la thèse reste plausible. Quant aux sceptiques, aux probabilitistes, aux cyniques, ceux-là, on les reconnaît d'aussi loin qu'on les aperçoive, et on reconnaît pour des pragmatites, ces contempteurs de la raison, ces négateurs du droit, qui, uniquement préoccupés d'agir, ne se sont jamais inclinés que devant le fait.

Les modernes seuls nous retiendront : l'école du sens commun d'abord; puis l'École écossaise, puis l'empirisme dont la philosophie de Th. Reid, en dépit de ses intentions et de quelques apparences, garde l'empreinte, puis le positivisme. On voudra bien excuser la forme dogmatique et souvent polémique de notre travail : au surplus nous nous servirons de l'histoire sans faire de l'histoire à proprement parler.

I. — Le pragmatisme du sens commun.

Ce qu'on devinerait, rien qu'à entendre prononcer le mot « Pragmatisme » on le sait mieux depuis *Matière et Mémoire*. Si la perception, si l'intelligence même, prise à sa source, doit servir à une fin tutélaire, comment douter de ces obstacles contre lesquels l'intelligence nous protège? Et il ne faut plus parler d'une simple croyance en la réalité des choses. Le mot « assurance » est ici de plein droit.

On sait le vieil apologue. Socrate veut châtier l'orgueil d'Alcibiade. Il lui montre une carte de la Grèce et le prie de lui marquer l'endroit où est située sa demeure. Alcibiade cherche. A grand peine trouve-t-il le lieu de l'Attique. L'auteur de *Matière et Mémoire* s'est-il souvenu de l'apologue? On le dirait presque, Il assigne

un idéaliste, lui montre un cerveau, lui fait constater que ce cerveau fait partie d'un corps humain, que ce corps humain fait partie d'un univers. L'idéaliste continuera-t-il à soutenir que l'univers est un produit de son cerveau?

Peut-être soutiendrait-il, avec moins d'incorrection dans les termes, que l'univers est dans sa conscience, et qu'au cas où il serait ailleurs, ni lui ni personne n'en pourrait rien savoir. Peut-être s'aviserait-il, et en cela, il ne manquerait point d'à propos, que les célèbres analyses du début de *Matière et Mémoire* ne démontrent rien au sens propre du mot démontrer. Il n'en résulte véritablement pas que l'idéalisme soit absurde mais simplement que l'idéalisme et le pragmatisme ne sauraient aller de compagnie.

« Simplement » est peut-être de trop. Car le résultat le plus clair de ces pages mémorables n'est pas seulement l'abdication, on devrait aller jusqu'à dire l'évanouissement de l'idéalisme, mais encore l'absurdité du problème que l'idéalisme prétend résoudre. Dans une philosophie de l'action, il n'est point de problème de la réalité. En cela, le pragmatisme confine au positivisme dont l'une des tâches est de supprimer les inconnues dénuées de valeur assignable. Il y a plus. Non seulement le pragmatisme supprime des problèmes en les taxant d'imaginaires, mais il s'incline devant le fait.

Décidément Pascal paraît bien avoir nommé le pragmatisme plus de deux siècles avant sa naissance, le jour où il écrivait « la philosophie se moque de la philosophie ». Entre la philosophie que l'on raille (nous l'appellerons « philosophie » tout court), et celle qui raille (nous l'appellerons pragmatisme), il y a dilemme, nous l'avons déjà dit ailleurs.

Essayons maintenant, puisque le pragmatisme se prétend une philosophie, non seulement d'affirmer le réalisme mais de le « développer ». Le développement est, par excellence, l'art du rhéteur : il peut néanmoins venir en aide au philosophe, et, au besoin lui servir de critère. Une idée qui se prête au développement prouve son aptitude à croître et, par là même, justifie son droit de vivre. Admettons que le réalisme soit postulé par les exigences de l'action, ce qu'à la rigueur on pourrait accorder sans preuve. Il reste toujours à se demander comment et sous quels aspects ce réalisme s'apparaît à lui-même. Le mieux est, pour le savoir, de res-

susciter le vieil *argumentum baculinum* auquel on s'est, peut-être, trop pressé de refuser toute valeur.

Rappelons-nous la scène du *Mariage forcé*. Le bâton de Sganarelle frappe sur le dos de Marphurius parce que Marphurius qui voit le bâton, refuse d'en croire ses yeux. Marphurius demande grâce. Il ne veut plus des coups qu'il vient de recevoir. Il est guéri de son doute antérieur. Car il ne saurait douter d'une douleur qu'il n'a point voulue. Et comment douterait-il de ce qui a produit sa douleur, je ne dis pas seulement de la résistance du bâton à son dos et de son dos au bâton, mais de la réalité cause de cette double résistance? Qu'il lui a donc coûté de n'en point croire ses yeux! Telle est en effet la morale qui se dégage de la mésaventure. Et elle ne tend à rien de moins, cette morale, qu'à la mise en valeur de la sensation.

Si le pragmatisme est la vraie philosophie il faut s'en tenir aux conclusions d'Herbert Spencer, au célèbre chapitre du *Postulat Universel* des *Principes de Psychologie*. La pensée du philosophe est que les sens attestent l'univers tout de même que l'effet atteste la cause. Les sens impliquent leurs organes plus la conscience : or il est assez remarquable que les organes, ici, jouent le rôle d'intermédiaire, attendu qu'ils échappent à la conscience comme tels. On a besoin d'apprendre pour savoir *comment* l'on perçoit, mais de ce que l'on perçoit, qui ne serait tenté de nous attribuer la science infuse? Nous ne l'avons pas cependant. Les sens nous donnent des informations immédiates; encore est-il qu'ils ne peuvent nous avertir, s'ils ne sont eux-mêmes avertis. La fameuse doctrine de « l'énergie spécifique des sens » peut conduire à l'idéalisme, éventuellement toutefois, et non point nécessairement. Un aveugle de naissance n'a point d'hallucinations visuelles. Dès lors l'exertion des énergies spécifiques est ou paraît bien être un phénomène d'habitude, mais d'une habitude approvisionnée du dehors. Et c'est pourquoi ces énergies que l'on voudrait opposer aux réalistes leur seraient bien plutôt favorables. On est donc fondé, semble-t-il, à considérer ces énergies comme issues en grande partie de sources physiques et à rajeunir la vieille définition d'Aristote : « la sensation est l'acte commun d'un sensible et d'un sentant ».

Que nos appareils une fois mis en mouvement soient capables de se mouvoir sans excitation extérieure, le fait est reconnu; mais il

est également reconnu que là où il se produit, l'organisme est presque toujours malade. Dans l'état normal, ce n'est pas seulement la réaction motrice, mais la sensation elle-même qui est déjà une première réponse à l'excitation. On est, par suite, autorisé à ériger la sensation en signe d'une réalité extérieure. Et malgré la distinction classique encore survivante des « qualités premières » et des qualités « secondes », il n'y a pas de distinction à établir entre nos sensations. Du moment où elles ne se produisent — normalement — que sous l'influence d'un objet externe, il faut bien qu'elles en deviennent le signe.

Donc nous avons des sens et des organes sensoriels, parce que si la nature ne nous est point marâtre, elle nous est souvent hostile, et qu'elle nous a mis elle-même en mesure de prévenir son hostilité. Dans ces conditions ce n'est point seulement l'idéalisme qui se trouverait convaincu d'erreur, ce serait, presque au même titre, toute doctrine dans laquelle on méconnaîtrait la fonction « externante » de toute sensation. A la suite de Maine de Birau, quelques-uns même seraient allés jusqu'à dire « à la suite de Leibnitz », on a fait au toucher et au sens musculaire un honneur qu'il méritait à un titre plus éminent que les autres sens, mais qu'il ne méritait point seul. Et la plupart ont cru qu'il était seul à le mériter. Est-il exact de soutenir que le toucher seul nous instruise de la réalité extérieure? Il nous en instruit d'une façon plus immédiate et plus « dangereuse ». Pour cela même, on ne saurait oublier ce dont il nous instruit. Pourtant il serait mal aisé de soutenir la non existence éventuelle du monde externe au regard d'êtres purement et exclusivement visuels. Oui, si nous perdions le tact en gardant la vue, nous ne saurions presque plus ce qui est rêve et ce qui est réalité : nous parviendrions peut-être, quand même, à le réapprendre. Pareillement, après un court apprentissage nous perdrions l'habitude de confondre le perméable et l'inexistant. Spencer a eu le mérite de généraliser en l'étendant à toute l'activité sensorielle externe, l'argument tiré des mémorables analyses de Maine de Biran. La résistance nous avertit qu'une activité se met en travers de la nôtre. Or si l'on y regarde de près le résistant équivaut au non voulu. Si le non voulu est seul de son genre, il n'est pas seul de son espèce. On ne veut point ce que l'on ne désire pas : on ne veut point l'inattendu, on ne veut point ce que l'on ignore être

possible, on ne veut point ce à quoi l'on ne pense point expressément. Si la pierre qui me tombe sur la tête prouve la réalité externe, le bruit qui vient rompre la continuité de mes réflexions ne saurait prouver autre chose. Veillons, dès lors, à ne point convertir en monopole le privilège du tomber.

Le monopole serait excessif, injuste même, le privilège peut et même doit se défendre. Et du point de vue pragmatiste, celui de l'opinion commune, le sens dont les leçons coûtent le plus cher mérite d'être écouté avant tous les autres. — Il en est le vérificateur! — Certes et il ne l'est point sans motifs. Il ne l'est cependant point naturellement. Aucune raison, si ce n'est extrinsèque et tirée de l'ordre pratique ne saurait conférer au toucher un pouvoir refusé à la vue, à l'ouïe..., etc. Je reconnais une pièce de cinq francs à sa forme et à son poids, je reconnais une fuite de gaz à l'odeur qui se répand dans la chambre. Chacun des sens est un témoin de la réalité; ce que je flaire est tout aussi réel que ce que je palpe. Du point de vue de la connaissance il n'est point de degrés dans la réalité. La matière gazeuse est matière au même titre que l'eau ou le fer. Du point de vue de l'action les trois états des corps s'échelonnent et Senèque s'exprimait en pragmatiste le jour où pour exprimer l'existence, dans sa plénitude il recourait aux termes : *vera atque solida existentia.*

Le pragmatiste est donc comme l'avait si bien compris W. James un nom nouveau donné à une attitude vieille comme le monde, plus vieille que l'homme assurément. Si l'on se divertissait à prêter une philosophie aux animaux, cette philosophie serait nécessairement à base de pragmatisme. Et c'est pourquoi elle varierait avec les espèces, autant de fois que peuvent varier dans la nature vivante les conditions de l'action. Ne médisons point, dès lors, d'un mouvement d'idées dont le résultat le plus immédiat a été de rendre possible un bilan du sens commun analogue à celui que nous devons à Th. Reid et qui s'est longtemps fait prendre pour une philosophie. Avoir le sens commun, quand on en a beaucoup, et du meilleur c'est assurément être riche d'expérience. Aussi ne pouvait-on manquer d'identifier le pragmatisme à l'empirisme, en rapprochant la signification philosophique du terme expérience de toute signification usuelle.

De même il devait arriver à W. James de reconnaître dans la

doctrine des pragmatistes sa propre doctrine. Il est en effet curieux de voir à quel point les débuts des *Principles of Psychology* se rapprochent des premières pages de *Matière et Mémoire*. Ce que nous apprend le philosophe français touchant l'origine pragmatiste des fonctions de perception rappelle d'assez près les thèses si neuves et si suggestives, sur le rôle de la conscience psychologique considérée comme « agence de sélection ».

II

Pragmatisme et réalisme s'impliquent mutuellement. Deux noms sensiblement différents s'appliquent à une seule et même attitude. Un problème se pose maintenant, peut-être implicitement résolu déjà. S'il en est ainsi le moment est venu de s'en rendre compte.

Qu'est-ce qu'exister? On invoquera, pour éluder la difficulté, l'impossibilité classique de tout définir sans contradiction, ou tout au moins, sans cercle. Tout cercle n'est pas vicieux d'ailleurs. Il n'est jamais inutile de revenir là d'où l'on est parti. Et que l'on ne s'empresse point d'affirmer que c'est refaire la même route. Elle n'est la même que pour l'ouvrier qui la construit. Ce ne sera donc nullement disserter en pure perte que d'interroger le sens commun sur ce qu'il entend par exister.

Le mot « exister » comporte une pluralité de sens. A première vue cela paraît absurde. S'il est un concept incompatible avec celui de degré ou d'intensité, n'est-ce pas le concept d'existence? On peut mourir sans avoir été mourant. Et tout mourant est un vivant [1]. Le passage de vie à trépas est une espèce de passage du néant à l'être, lequel est instantané. Même on serait tenté d'attribuer à l'expérience de ces passages exempts d'intermédiaire, la facilité avec laquelle chacun de nous accepte le principe du tiers-exclu... A moins que le contraire n'ait lieu et que, si rigoureusement parlant toute mort est considérée comme subite, il n'y ait là une interprètation spontanée du sens commun causée, disons plus, nécessitée par ce même prin-

1. La remarque n'est pas inutile. Les « messages télépathiques » que l'on prétend émaner de personnes en état de mort imminente, n'en sont pas moins des messages de vivant à vivant. Dès lors et dans l'hypothèse où de tels messages ne devraient plus être révoqués en doute, la cause du « spiritisme » n'en serait nullement confirmée.

cipe. Le philosophe seul croit au devenir universel. Entendons qu'au philosophe seul il peut arriver d'y croire. Dans l'opinion courante, il est deux sortes de changements : les changements graduels et les changements immédiats. Pour être appelé « sourd » il suffit de mal entendre. Pour avoir droit au nom d'aveugle, il faut n'y point voir du tout.

En fait si entre le *to be* et le *not to be* nul intermédiaire n'est concevable, le *to be* admet des degrés. On n'a point oublié Descartes et sa théorie de la quantité d'être dont s'est souvenu Spinoza. Mais sans invoquer l'autorité d'un philosophe qui croyait ou feignait de croire à l'universalité du bon sens, il suffit de remarquer que dans nos jugements sur les hommes et sur les choses nous nous exprimons comme si l'existence était une valeur, par la même, une valeur variable. Il ne suffit plus dès lors, pour être, d'échapper au néant. Dès que l'on est, un grand nombre se montre avide d'exister davantage. L'amour de l'être est inséparable de l'amour du plus être. L'ambition en dérive : elle est le désir, afin d'exister davantage, d'exister en autrui et par autrui. Souvenons-nous des pages fécondes de Tarde dans la *Logique sociale*.

Ainsi se dégage un nouveau sens du mot « exister », d'où il résulte que l'on existe d'autant plus que l'on compte davantage, autrement dit que l'on influe davantage, autrement dit encore, que l'on agit davantage. Il est immoral de se faire redouter de ses semblables et d'y prendre plaisir. Rien n'est plus naturel. Au fond le désir de la gloire chez l'écrivain ne diffère pas sensiblement de celui d'être craint. Il en diffère par ses effets. Ses racines sont les mêmes, Renan n'écrivait pas une ligne qui ne fut commentée : ses opinions étaient jugées inquiétantes : c'est que, d'une part, elles heurtaient l'opinion commune, et que, de l'autre, elles en troublaient la sécurité.

Pourtant, si peu que l'on réfléchisse, on s'aperçoit que l'existence, ainsi envisagée, n'est pas sensiblement différente de celle que l'on attribue aux choses. L'existence des choses comporte en effet des degrés; ces degrés croissent à mesure que leur matière passe de l'état gazeux à l'état liquide et, de ce dernier, à l'état solide. Le sens commun admet une hiérarchie dans l'existence corporelle et au premier rang de la hiérarchie, il situe les corps dont la présence est un obstacle à nos libres mouvements, ceux avec lesquels

il nous faut compter le plus, ceux qui méritent le plus d'être redoutés. Et c'est ainsi que le jeune enfant à qui l'on parle des animaux n'en veut savoir qu'une chose, s'ils sont ou ne sont pas féroces[1].

Mais qu'est-ce qu'un animal pour l'enfant, une chose dont il a peur. Et il a peur de cette chose parce qu'il ne sait comment se comporter à son égard. Il voudrait l'éviter et le poursuit. Dans les moments où, plus rassuré, l'enfant s'approche de l'animal pour le toucher ou le caresser, l'animal bouge et réveille l'effroi. Certes nous ne sommes pas maîtres des choses. Encore savons-nous ce qu'il nous est permis d'en attendre. La connaissance des choses est accessible au calcul et à la prévision. Mais à moins d'être conduit à l'affirmation de l'universel déterminisme par des raisons d'ordre très général, on peut se figurer les mouvements de l'animal comme s'ils en étaient affranchis. L'homme a dû mettre singulièrement moins de temps à régler son compte avec la nature qu'à se fixer une manière d'agir vis-à-vis des êtres vivants. La question, d'ailleurs, nous est, pour le moment, assez indifférente. Ce qu'il nous importe de comprendre, c'est la manière dont nos ancêtres primitifs sont parvenus à distinguer les animaux des choses, et que cette manière est l'indice d'une méthode assez radicalement contraire à la méthode scientifique. Celle-ci repose sur la façon dont nous nous représentons; l'autre sur celle dont nous agissons ou dont il nous faut agir : c'est seulement après la mort du tigre qu'on prend le temps de le comparer au chat.

Décidément nous nous méprenions jadis en contestant l'existence d'une philosophie du sens commun. Toutefois en déclarant une telle philosophie non point impossible mais illégitime, nous mettions

1. A. On comprend mieux encore que tout à l'heure, ce nous semble, pourquoi nous avons cru devoir rapprocher deux arguments : l'un, destiné uniquement à provoquer le rire, l'*argumentum baculinum*; l'autre, destiné à justifier l'une des croyances les plus essentielles du sens commun. Définir avec Maine de Biran la réalité par la résistance n'est-ce point la définir en fonction de la force, autrement dit de l'action? Or si l'énergie de toute force admet des degrés, il advient nécessairement que la notion de réalité doit s'ouvrir à celle d'intensité.

B. On comprend mieux, en outre, l'action des idées de Maine de Biran sur les deux fondateurs de l'école éclectique et qui s'exerça presque en même temps sur Jouffroy et Cousin. Tous deux avaient pour les opinions du sens commun le même respect que Th. Reid. L'un se contentait d'allusions plus ou moins rapides à ce respect obligé, c'était Cousin. L'autre érigeait ce respect en principe de méthode. Ne voyons là qu'un effet de la différence des caractères.

en doute ses droits à se prendre pour la vraie philosophie, à se mettre de niveau, soit avec l'évolutionnisme panthéiste ou matérialiste, soit avec l'idéalisme. Il peut, croyons-nous, y avoir une philosophie du sens commun au sens où il est une philosophie de l'histoire et si nous paraissons nous rétracter en ce moment, c'est que naguère, ce second sens nous avait échappé. Le pragmatisme n'est pas autre chose que cette philosophie. Et c'est pourquoi l'on peut soutenir l'une et l'autre opinion : situer les pragmatistes au rang des philosophes et les éliminer de leur groupe.

On soutiendra l'une et l'autre opinion sans péril de contradiction avec soi-même si, tout en admettant le pragmatisme, on consent à n'y voir qu'une propédeutique à la philosophie. L'impossibilité d'obtenir d'emblée des jugements apodictiques nous oblige à traverser le pragmatisme, mieux que cela à en partir. Quant à y rester, si c'est le parti que plusieurs nous conseillent, il équivaut, selon nous, au conseil de déserter la philosophie. Redisons cela encore sans nous engager à n'y plus revenir.

Il est donc en faveur de la thèse réaliste des raisons de valeur inégale susceptibles d'être alignées et même échelonnées. Nous venons d'ailleurs de les passer en revue et nous avons constaté que des philosophes aux noms illustres avaient jugé ces raisons satisfaisantes. D'où l'on serait autorisé à conclure qu'il est des preuves « physiques » et valables de la réalité externe.

Parler de preuves physiques, c'est parler de preuves « sensibles » on devrait dire « sensuelles » si l'usage le permettait. Or s'il est plusieurs sens, il peut advenir qu'un fait ne le soit point accessible à tous. Jeanne d'Arc entend des voix. Elle croit à ces voix, ce qui veut dire que ces voix sont celles d'êtres réels, qu'elle ne peut ni voir ni toucher, parce que les êtres qui lui parlent ont quitté leur enveloppe charnelle. Rien d'étonnant si l'on ne peut voir un saint : il est mort. Mais s'il est une vie éternelle, le saint peut se faire entendre. L'imagination populaire ne s'avise point de la contradiction. Et les parents de Jeanne d'Arc auraient cru comme elle, s'ils avaient entendu. En ce temps-là personne n'eût suspecté leur croyance : tout le monde en ce temps-là savait ou était censé savoir que Dieu avait souvent parlé à Moïse, mais ne s'était montré à lui qu'une fois. Sauf le cas de miracle, depuis que l'homme a pris conscience de lui-même, il croit difficilement aux choses partiellement

imperceptibles. De tels objets deviennent vite négligeables; et le négligeable, à force d'être négligé, sa valeur étant nulle, équivaut assez vite à l'inexistant, supprimer ce avec quoi l'on peut se dispenser de compter c'est à la fois du meilleur sens commun et du meilleur pragmatisme.

Sauf exceptions, et de ces exceptions, on laisse à la science le soin de nous instruire, toute réalité digne de ce nom affecte ou est susceptible d'affecter tous nos sens, à commencer par le toucher. La meilleure des preuves physiques est la preuve « palpable ». Et c'est pourquoi le sens commun s'étonne chaque fois qu'il entend dire que le monde extérieur est indémontrable.

Ce n'est donc pas le principe de causalité que l'on doit appeler « le père du monde extérieur » c'est le sens du toucher. Et l'aptitude à être touché, donc à résister, est le critérium de la réalité externe. L'auteur de *Matière et Mémoire*, ce grand et subtil interprète du sens commun, n'a-t-il pas été jusqu'à déplacer le siège de la perception extérieure et à la situer « dans les choses »? La formule est hardie, presque déconcertante en sa hardiesse; elle vient éclairer d'un jour inattendu l'étrange thèse de Reid qui nous a dotés du singulier pouvoir de saisir immédiatement et dans leur réalité objective certains attributs des corps. En effet si nous écartons les difficultés métaphysiques qui rendent la thèse invraisemblable, et, très probablement insoutenable, c'est bien hors de soi qu'il faut aller saisir la réalité pour lui attribuer sa vraie nature. Et qu'il n'y ait pas à se récrier si le métaphysicien proteste, c'est qu'il ne s'observe pas assez dans les moments où il ne fait pas métier de philosophe, c'est qu'il oublie qu'au regard du sens commun, le difficile n'est pas de sortir de soi mais bien de rentrer en soi. Les vraies preuves pour l'homme du torrent sont celles que l'on subit, lesquelles ne sont jamais exemptes d'épreuves. Or le moment de rentrer en soi n'est que le second moment de l'épreuve, dont le premier est de nous mettre, toujours à quelque degré, hors de nous.

III. — Vers el réalisme de Th. Reid.

On se méprend, et tel est notre avis, quand on fait reposer les croyances du sens commun uniquement sur un acte de foi en la

réalité externe. Cet acte de foi est universel. Il ne saurait être immédiat. L'idée du monde extérieur résulte d'une série d'acquisitions, presque de conquêtes progressives qu'elle résume à la manière d'un total. Ce total ne s'improvise pas. L'évolution du sens commun, considérablement facilitée par celle du langage, devance sensiblement celle-ci. Il advient que nous nous essayons de parler sans penser. N'advient-il pas aussi que nous essayons à penser sans traduire notre effort autrement que par l'aspect concentré de notre physionomie? En tout cas dès que l'enfant peut s'exprimer, on s'aperçoit que la première ou les premières notions qui s'éveillent en lui sont toutes exprimables en fonction de la chose. Et cela est si vrai que le terme « chose » vient généralement à notre aide quand le mot nous manque. Il n'est pas jusqu'à cette expression dont la philosophie ne se débarrassera guère : « réalité du moi », qui ne trahisse la nécessité où l'on se trouve, pour dire que le moi n'est point une illusion, de s'exprimer comme s'il était une chose. Descartes n'a guère reculé devant l'expression de *res cogitans*. Voilà qui est significatif. En sorte que le postulat du sens commun, antérieur à la naissance de la notion d'extériorité, est une sorte d'affirmation muette de l'indéfinie pluralité des choses.

Le propre de la chose telle que chacun de nous incline à la définir est d'affecter tous nos sens, à commencer par le tact. Dans le cas contraire une inquiétude s'éveille et parfois un malaise. Le pur visible nous trouble à moins que l'excès de la distance nous explique pourquoi il faut nous contenter de regarder sans toucher. « On regarde, on ne touche pas ». D'où vient que l'enfant ait toutes les peines du monde à faire usage des yeux et à maintenir les mains immobiles? Il sait que la pluralité simultanée des sensations est un enrichissement de sa vie présente et il lui est pénible d'en être privé. Ce n'est point tout. Il veut encore s'assurer de ce qu'il voit. Et il sait que les yeux sont, non point peut-être de mauvais témoins comme l'affirmait Héraclite, mais des témoins insuffisants. A-t-il gardé le souvenir de ses rêves? S'est-il aperçu des moments de rêve et s'est-il déjà rendu compte que le monde dans lequel la vue est le sens dominant et dominateur, est un monde illusoire? Bref, chez l'enfant qui ne parle pas encore, la distinction du souvenir qui part de nous et de la perception qui part des choses est-elle un peu plus qu'ébauchée? En tout cas elle

ira s'accentuant. Et, puisqu'aussi bien, il s'agit surtout de l'adulte, nous n'avons pas à craindre de verser dans une psychologie imaginaire, si nous prêtons à l'adulte la distinction entre deux groupes de sensations : ici l'on flaire ou l'on entend, à moins que l'on ne flaire et n'entende simultanément, puis l'on voit, puis on touche et l'on s'affirme en contact avec un réel. Là, on voit mais confusément, on entend sans distinguer, on s'approche et l'on veut toucher. Le plus souvent, dès que l'on touche ou bien la chose disparaît, ou bien l'on se réveille. En tout état de cause, la distinction empirique du rêve et de la veille est universellement familière. Ce n'est point tout. Rien n'est plus aisé que de prêter aux objets qui nous environnent la qualité d'objets rêvés et non véritablement perçus, pourvu que ces objets nous ne les touchions point. Et c'est ce qui justifie l'argument du bâton.

Nous voici donc amenés à conclure que la possibilité pour l'homme de rêver, c'est-à-dire, après tout, de percevoir tantôt dans les choses, tantôt exclusivement en lui, est la source de l'idéalisme, lequel n'aurait jamais pu prendre racine dans un esprit de philosophie, s'il était dans la destinée de l'homme de veiller toujours. Souvenons-nous, à ce propos, du *Discours de la Méthode* et du passage où, pour la première fois dans l'histoire de la pensée moderne, le philosophe envisage de sang-froid la possibilité de l'idéalisme. Le passage est antérieur à celui du *Cogito*, et dans ce passage, la philosophie oppose à l'opinion du sens commun, défavorable, chacun le sait, aux hallucinations tactiles, une opinion contraire. Descartes, ne l'oublions pas, n'a jamais compté la résistance au nombre des qualités premières. Aussitôt toute distinction s'effacera entre le rêve et la veille. Désormais on aura peut-être tort de se figurer que l'on rêve alors que l'on veille et les railleurs ne se feront pas attendre. Mais ce tort ne sera point une absurdité au sens rigoureux du terme.

A l'endroit même dont il est ici parlé, l'idéalisme dont nous entretient Descartes n'est pas le véritable, celui des philosophes, et que Descartes fondera dans la troisième de ses *Méditations métaphysiques*. Il ne sait pas encore ce que c'est que la « quantité d'être » ; *a fortiori* ignore-t-il la possibilité pour l'esprit, en raison de son surplus de réalité, d'enfanter l'idée du monde. C'est seulement alors que sera trouvée la première formule de l'idéalisme philoso-

phique. — Il y aurait donc un idéalisme de sens commun! — Nous ne nous disons point cela. Convenons toutefois qu'à se figurer le philosophe attaché à l'idéalisme sur le type de l'aliéné qui se croirait en état perpétuel de rêve, c'est à peu près ne rien comprendre à l'idéalisme, ni même peut-être à la philosophie. Non; il n'y a point d'idéalisme du sens commun; mais il est une façon propre au sens commun de concevoir l'idéalisme. On la trouve chez Descartes au moment du Doute méthodique : elle prépare le *Cogito*.

Est-ce cet idéalisme de premier degré inévitablement provisoire et décidément intenable qui est visé tout au début de *Matière et Mémoire*? Il y paraît bien. Et l'on comprend qu'il ne résiste pas aux faciles atteintes du philosophe. L'auteur, pour en avoir raison, se dispense de recourir à l'argument physique tiré de l'objectivité des sensations tactiles, mais il hésiterait sans doute à priver cet argument de toute sa valeur. Il n'écarte point *a priori*, comme contradictoire la possibilité pour le sujet percevant de sortir de lui-même. Et par suite les raisons nous échappent qui l'empêcheraient d'accepter l'interprétation classique de la sensation de résistance. Cette sensation dont l'analyse date de Maine de Biran, n'en est pas moins un fait d'expérience quotidienne. Ce n'est point dès lors le fait qui peut être mis en question mais seulement sa valeur. Et si, au regard du sens commun, cette valeur suffit à ruiner les prétentions de l'idéalisme, c'est, sans doute, que l'idéalisme qui se refuse à rendre les armes n'est pas celui duquel on se vante d'avoir si facilement raison. Ainsi, non seulement le sens commun n'est pas idéaliste, mais encore il en est tellement à l'abri qu'il ne peut faire autrement que de le méconnaître à chaque rencontre : jamais il ne le distinguera de ce pyrrhonisme contre lequel au dire de Pascal la « nature » prévaudra toujours.

Le malheur est que le terme « nature » reste vague et même vide, à moins qu'on ne lui fasse signifier les nécessités de la pratique. Or ces nécessités devant lesquelles Th. Reid s'est incliné sans la moindre critique préalable, Hume en avait éprouvé la force mais il n'avait pas cru devoir y soumettre sa raison. Pourquoi? C'est que l'illustre critique de l'idée de liaison nécessaire, à laquelle, d'ailleurs il doit une bonne part de son illustration avait compris que sans liaison nécessaire il n'est pas de rationalisme. Et c'est

ce que nous reprochons d'autant moins au pragmatisme de ne point comprendre, que cette inintelligence très consciente et très-préméditée fait sa force, ce n'est même point assez dire ; elle fait son essence. En s'opposant à la philosophie rationaliste et en l'inquiétant sur ses propres tendances, le pragmatisme l'éclaire sur son rôle et sur ses affinités longtemps méconnues par elle et par la science, avec cette science même dont il serait faux de soutenir qu'elle ne vit que de faits. Elle ne peut s'en passer. Elle ne saurait en vivre. A ce point de vue et malgré les dénégations auxquelles il faut s'attendre, le pragmatisme tourne le dos à la science. D'autre part, entre le sens commun et lui, plus on y regarde plus on sent décroître la distance. Et c'est pourquoi, plus nous nous y attachons plus nous apercevons d'affinités entre le pragmatisme, ce que l'on a appelé « le bergsonisme », et toute philosophie qui se recommanderait du sens commun. Et c'est encore pourquoi l'un des philosophes les plus actuels, les plus dignes en tout cas de redevenir à la mode, fut l'auteur du trou dans lequel, sous la conduite de Royer-Collard, devait peu de temps après la chute de l'Empire, tomber la philosophie française. Celui qui creusa ce trou ne fut point Royer-Collard, lequel d'ailleurs, et malgré sa très rare vigueur dialectique, ne sut rien creuser jamais. Ce fut le bon et sage Th. Reid dont nul ne lit plus les livres et dont la doctrine est assez curieuse pour n'être pas négligée. Reid n'aurait jamais osé dire par respect pour sa profession de philosophe : *primo vivere postremo philosophari*. Mais il aurait cru manquer à la sagesse s'il ne s'était donné une philosophie capable de justifier ses raisons de vivre. Aussi, malgré ses apparences intellectualistes, l'intellectualisme de Th. Reid s'évanouit-il dès que l'on en approche. J'en atteste sa lutte contre les « idées représentatives » et la manière dont il crut devoir faire dans l'œuvre de Descartes la part du scepticisme afin de la retrancher à sa philosophie.

Descartes en effet avait beau maintenir, aussi résolument qu'un ancien, l'impossibilité de penser ce qui n'est pas, il repoussait toute connaissance directe, hormis celle du sujet par lui-même, et déjà il enfermait le sujet dans la représentation : Kant pouvait désormais venir. Autrement dit, les germes du scepticisme de Hume, Reid, et pour cause, n'en connaissait point d'autre, avaient été déposés par

Descartes dans le sol de la philosophie. C'était donc à la philosophie moderne tout entière qu'il fallait s'en prendre. Peut-être on garderait Descartes à condition, toutefois, qu'on eût fait préalablement table rase de son idéalisme; souvenons-nous qu'entre l'idéalisme et le septicisme ni Thomas Reid, ni Royer-Collard ne distinguèrent jamais. Victor Cousin, plus avisé distinguera peut-être, mais cela ne durera point. La philosophie du sens commun deviendra de plus en plus la sienne Or le sens commun exige que nous connaissions les choses et non les idées des choses, auquel cas nous ne connaîtrions rien. Depuis un demi-siècle, d'ailleurs, on s'était mis à l'ouvrage et l'on avait creusé le trou de la perception externe.

IV. — La doctrine de Reid sur la perception.

Une fois ce trou creusé, que pourra-t-on garder de Descartes? Tout à la rigueur, et à l'exception de ce qui viendrait en obstruer l'orifice. Mais avant de savoir ce que l'on gardera de Descartes il faut mettre en lieu sûr la perception immédiate externe. Le sens commun se contente d'affirmer la fonction. Une philosophie qui se prétend issue du sens commun est tenue de nous apprendre comment la fonction s'exerce. De là est venu le réalisme de Th. Reid, le plus étrange et le plus intransigeant qui se puisse concevoir [1].

Le plus intransigeant : toute connaissance indirecte est exposée à n'être point véritable. Exemple : nous savons que les corps sont sapides et odorants. Qu'entendre par-là? Que quelque chose en eux produit ce que nous éprouvons en nous et que nous appelons odeur et saveur. Les odeurs et les saveurs sont des sensations révélatrices d'une aptitude à les faire naître et dont il nous faut doter les corps. Ici nous éprouvons sans percevoir, et si cela devait se répéter autant de fois que nous attribuons de propriétés à la matière il n'y aurait pas de perception externe, puisque toute perception est essentiellement immédiate. Comment éviter que cela se répète? Locke viendra fort bien à notre secours. Il s'est emparé de la distinction cartésienne des qualités premières et des

1. Le « scepticisme de Kant » mis à la mode par nos éclectiques, en dépit de Mme de Staël et de Villers, est inspiré de Royer-Collard. Cette inspiration, Th. Reid l'aurait enviée à son disciple français.

qualités secondes : mais en l'amendant, c'est-à-dire en l'altérant. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer l'altération, mais simplement de l'indiquer. La résistance est devenue qualité première. Sommes-nous là en présence de la perception? Si telle avait été la pensée de Locke, il n'aurait rien laissé à faire à Th. Reid. L'essentiel est qu'il lui ait fourni l'étoffe dans laquelle la perception future allait être taillée. Assistons à l'ouvrage. Au surplus on ira vite en besogne.

Car, — et ici je commente au lieu de transcrire — pendant que j'écris, j'ai les bras appuyés sur une table. Cela me fait-il plaisir? Cela m'est-il pénible? Je n'en sais trop rien. Si je m'ingéniais à chercher, je trouverais certainement, attendu que la sensation accompagne toujours la perception. Tantôt elle l'absorbe, c'est le cas des odeurs et des saveurs. Tantôt elle est absorbée par elle et c'est ici le cas, le langage ici manque de correction. On s'exprime d'ordinaire comme si nous « sentions » la table. Erreur : nous la percevons. Et sous peine de se démentir, il faut ajouter, avec l'auteur de *Matière et Mémoire*, que « nous la percevons en elle. » Qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire, pour s'exprimer comme on ne s'exprimait point encore au temps de Th. Reid, qu'on passe les bornes de la représentation. Plus d'idée intermédiaire entre le sujet et l'objet. Nous communiquons avec l'objet. En un sens, nous sommes lui. En un autre sens il est nous. Encore n'y a-t-il là que deux façons de dire la même chose. Après tout la distinction de l'être et du paraître pourrait bien dériver d'une origine sensorielle. Le paraitre, c'est le bâton que l'œil me fait voir courbé; l'être, c'est le même bâton que mon toucher et non point ma raison redresse. Reid aurait pu se demander pourquoi le toucher s'arroge l'être, en abandonnant le paraître à la vue. Et s'il s'était répondu qu'il y aurait des inconvénients pratiques graves à intervertir l'ordre d'importance de la vue et du toucher, il aurait presque, dès ce moment, fondé le pragmatisme.

Le toucher est donc le sens du réel par excellence, celui dont les sensations sont presque totalement absorbées par les perceptions, celui où le paraître coïncide avec l'être, disons mieux : duquel tout paraître est éliminé, et à propos duquel il devient absurde de se questionner pour savoir si ce que nous percevons est tel que nous saisissons, attendu qu'il nous est impossible de nous figurer en quoi il pourrait être autre. *Verum index sui.* En d'autres termes, la

perception est à elle-même son propre critérium. Ce n'est point seulement à nous tels que nous sommes que les corps se présentent comme durs ou mous, lourds ou légers, etc.... Ils sont tels et nous les percevons tels. L'intransigeance du réalisme de Reid est en raison directe de son originalité. Ce qui est original ici, ce n'est point le sens commun dont Th. Reid se fait l'interprète. C'est l'interprétation du philosophe qui entend rester philosophe et maintenir à l'esprit humain le pouvoir de sortir de lui-même. Et nous n'avons pas encore fini de nous étonner.

Car, si pour fonder le sens commun en raison, et le mettre en possession d'une philosophie adaptée à ses exigences, à toutes ses exigences, il faut admettre des réalités en soi directement attingibles, telles les réalités tactiles; il faut rayer de la philosophie toute proposition qui exprime le caractère inconnaissable de la substance et identifier à la substance des corps l'ensemble de leurs qualités premières. Ces qualités n'ont pas une substance. *Elles sont une substance.* Le nom de qualités leur appartient : elles nous sont perceptibles et en ce sens on peut bien dire qu'elles nous affectent. Elles comportent du plus et du moins ce qui, chacun le sait, est le propre de la qualité. Au fur et à mesure que notre attention s'y applique, les propriétés sans changer de nature, passent, semble-t-il d'un degré à un autre. — Et d'autre part le nom de substance convient, lui aussi, à ces qualités. Car elles sont permanentes. Car elles existent par elles-mêmes. Ce sont des entités véritables soustraites à la nécessité d'êtres perçues pour être appelées à l'existence. On doit même aller jusqu'à reconnaître qu'elles existent absolument. Nous ne connaissons point toutes les propriétés des corps. Mais à ne considérer que telle ou telle qualité primaire, entre ce que nous en connaissons et ce qu'il serait permis à un être omniscient d'en connaître, on se fatiguerait inutilement à chercher la différence. Au surplus il serait contradictoire de doter les corps de qualités primaires et de traiter ces qualités comme de purs phénomènes. Si, d'après Descartes tout ce qui est conçu clairement et distinctement appartenir à une chose lui appartient en effet, l'étendue, telle que l'esprit la conçoit, est une idée dont la réalité objective est le décalque de sa réalité formelle. Th. Reid, pour éviter les chances d'erreur, supprime le décalque et garde la réalité. Il peut donc, somme toute, se réclamer de Descartes, chez qui, la

substance fait plus que transparaître : elle s'atteste par des attributs expressifs de son essence et susceptibles d'être connus adéquatement.

Par malheur et comme si le philosophe était avide de renchérir sur son modèle, afin d'obtenir pour l'existence de ce monde extérieur un surplus de garanties, Th. Reid veut que derrière ces qualités premières une substance s'abrite. Et la raison c'est qu'il n'est point de qualité sans substance. Et la raison de cette raison? Elle nous échappe en tant que telle. Peu nous importe d'ailleurs puisque notre nature, silencieuse sur le comment des choses, veille soigneusement à nous instruire de ce qui est. Ce fut surtout alors qu'il installa les substances à l'arrière des qualités primaires que Th. Reid s'imagina conserver de la philosophie de Descartes ce qui méritait d'en être retenu. Il fut suivi en cela d'assez près par Victor Cousin et ses disciples. Et c'est pourquoi Descartes resta dans son pays d'origine, si longtemps et si parfaitement incompris : le père de la philosophie des idées claires devenait malgré lui un partisan de l'inconnaissable! — Quant au père de l'école écossaise, à laquelle chaque fois que l'on en parle, on retranche étourdiment les noms et les œuvres de Hume et de Mill, il pouvait se vanter d'avoir manqué son but. Ce but était vraisemblablement de rendre à la philosophie le réel qu'il en croyait exilé. Aussitôt après l'avoir rappelée de l'exil, il la ramenait aux carrières.

On n'a point assez pris garde à cet échec et il ne parait guère, tant s'en faut que les historiens de Th. Reid se soient avisés de la contradiction. Certes il n'est pas défendu de justifier la foi réaliste du sens commun par un appel à la notion de substance. C'est ce que tentera Herbert Spencer dans ses *Principes de Psychologie* : il essaiera de « transfigurer » le réalisme vulgaire. Tous les philosophes en ont fait autant, sans oublier les idéalistes. Th. Reid, lui, visait un autre but et il n'eût jamais pris au sérieux cet « idéalisme cosmothétique » qui consiste à soutenir une double impossibilité : 1° celle de sortir de soi; 2° celle de refuser l'existence au monde extérieur. En étudiant de près la doctrine de Th. Reid sur les principes, on s'aperçoit, croyons-nous, que s'il distingue entre les « principes des vérités nécessaires » et ceux des vérités contingentes, il néglige la portée de la distinction, ce qui est assez le

propre de l'état d'esprit écossais[1]. Le monde extérieur participe de l'évidence du fait, autrement sa réalité devient incertaine et l'idéalisme en se faisant cosmothétique s'arroge un droit sans origine assignable. Telle est la conviction de Th. Reid et elle repose sur l'objectivité des qualités primaires. Pourquoi ne s'est-il pas aperçu qu'une telle objectivité n'est possible, qu'à la condition d'identifier ces qualités à des substances et par suite de ne leur point chercher un support métaphysique gratuitement et inutilement affirmable? A quoi bon ces substances dont on se défend, comme d'un sacrilège, de violer le secret et dont il suffit de savoir une seule chose : qu'elles sont en quelque façon, les propriétaires des qualités tout de même que le *Pierre* du vieux rudiment est propriétaire de son livre : *liber Petri?* Il est pourtant des « nominatifs » qui se passent de génitifs et l'on se demanderait volontiers pourquoi l'on hésiterait à y comprendre les nominatifs de qualités primaires, car ou elles ne sont pas primaires et, dans ce cas, elles *ont* une substance, ou elles sont primaires et alors elles *sont* à elles-mêmes leur propre substance, Pourquoi leur chercher un point d'appui hors d'elles-mêmes? La métaphysique n'y gagnera rien. On ne fait pas une métaphysique avec un simple programme. Et les chapitres orientés vers la métaphysique restent, chez Th. Reid, à l'état de programme — Th. Reid se défiait des métaphysiciens! — Raison de plus pour se détourner de leurs traces. Il leur avait si bien tourné le dos au moment des qualités primaires!

Mais le philosophe fidèle à la lettre du sens commun entendait le respecter jusque dans ses contradictions verbales. Le même sens commun exigeait une matière perceptible sans transparent subjectif intercalaire. Thomas Reid s'était incliné, il avait obéi. Le sens commun exigeait une substance afin d'y suspendre la qualité. Ici la désobéissance était permise puisque la seconde des exigences coïncidait avec la première : libre au sens commun de s'y méprendre. Le philosophe eût été dans son rôle en dévoilant la méprise. Il paya sa soumission d'une incohérence. Et ce ne fut

1. On sait le reproche de Royer-Collard à Descartes et dont il faut se souvenir sous peine de ne rien comprendre à la sentence presque aussi souvent raillée que citée : « On ne fait pas au scepticisme sa part ». Et Descartes a encouru le reproche de l'avoir faite pour avoir rejeté ce que Royer-Collard appelait : « l'évidence des sens ».

point la seule. Et parce que ce ne fut point la seule, un temps viendra où la philosophie de Reid tentera la curiosité d'un historien, surtout si cette historien, avide de remettre les choses en place, s'aperçoit de l'insuffisante vigueur d'esprit du penseur, et de son insouciance sans égale à juxtaposer les contradictions. La philosophie de Th. Reid a toujours passé pour manquer de profondeur; cette réputation est de plein droit. Il en est une autre, de plein droit, elle aussi : la philosophie de Th. Reid manque de clarté et à beaucoup d'égards. Il n'en est guère de plus obscure et d'une obscurité qui ne vient pas de la profondeur. On exagèrerait à rayer le nom de Th. Reid de la liste des philosophes. On peut bien dire cependant que, parmi les philosophes, il n'en est guère qui eurent, à ce degré, peur de la philosophie.

V. — Le pragmatisme et l'empirisme : Th. Reid et James.

Si le pragmatisme est plus qu'une attitude, — et il est une attitude avant tout — il rapproche la philosophie du sens commun; le réaliste et le pragmatiste, sont destinés à se rejoindre. La preuve vient d'en être faite. Nous essaierons maintenant d'une autre similitude. Le pragmatisme étant l'adversaire de toute philosophie du concept, ce dont on sait qu'il se vante, il reste que l'empirisme doit lui plaire, si même il est permis de distinguer entre les pragmatistes et les philosophes de l'expérience.

Une distinction est ici nécessaire. Sur le point d'écrire « empiristes », on va se raviser, comme s'il était une philosophie de l'expérience qui ne fut point l'empirisme. Depuis Bergson il parait bien en être ainsi. L'empirisme n'est plus l'unique philosophie qui entende reposer sur l'expérience seule. Les partisans de Bergson insistent sur ses « constatations » comme si nul avant ce philosophe ne s'était avisé de « constater ». Je crois bien que d'autres ont donné l'exemple, mais on peut être sûr qu'en les imitant Bergson ne s'en est pas inspiré. Ces « autres philosophes », nous les retrouverons un jour. Pour l'instant il est curieux en effet d'opposer la philosophie des « données immédiates de la conscience » à celle de l'analyse, et l'on voudra bien convenir que les empiristes se sont généralement fait remarquer par leur aptitude à

décomposer l'esprit. L'associationnisme n'est pas né autrement. Et qui plaiderait ses affinités avec le cartésianisme ne plaiderait point l'erreur, si la méthode de Descartes appliquée aux phénomènes de l'esprit consiste dans la recherche de l'élément générateur. Ce n'est point le Descartes de la Quatrième partie du *Discours de la méthode*, mais celui de la Cinquième, bref le Descartes de la Physique qu'ont suivi les Locke et les Hume lesquels ont voulu former l'âme soit avec des sensations et des réflexions (Locke) soit avec des impressions et des idées (Hume), pareillement au philosophe qui pour faire le monde se contentait d'étendue et de mouvement. Or s'il est une chose évidente c'est que la méthode de Bergson n'est point celle-là d'une part, et que d'autre part, la doctrine de Bergson est aux antipodes du rationalisme classique. De là vient que cette doctrine, à qui la regarde de près, semble aussi loin du rationalisme que de l'empirisme. Que peut-il donc y avoir dans l'intervalle?

Ce qui s'y trouve, en effet, si l'on sait y aller voir. Entre la dialectique et l'analyse, disons mieux peut-être : entre la dialectique et l'analyse, si l'on ne veut décidément, ni de l'une, ni de l'autre, il est un moyen de faire œuvre de philosophe, c'est d'observer. La psychologie expérimentale n'est point seule à mettre en regard de la psychologie rationnelle. Sous ce nom « d'expérimentale » une multiplicité de méthodes apparaît. Plusieurs voies sont ouvertes. Ce n'est point à nous de nous prononcer sur la meilleure : c'est cependant à nous qu'il appartient, en ce moment d'apercevoir cette multiplicité, et d'expliquer par elle, entre parenthèse, les fréquents malentendus qui n'ont point fini à l'heure actuelle, de diviser les psychologues. Exemple : M. Bergson est-il un psychologue? N'est-il pas un métaphysicien plutôt?

Nous dirons, nous, qu'il est un psychologue. Et M. Th. Ribot soutiendra que Bergson est un métaphysicien. Et nous aurons raison tous les deux : car avec quoi, je vous prie, fera-t-on de la métaphysique quand on est résolu à éviter, autant que possible de la faire avec des concepts? Il faudra bien la faire avec des « faits de conscience » Et voilà que nous parlons comme dans l'école de Cousin. Bergson d'ailleurs, qui n'est point de cette école, a compris mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à ce jour ce que pouvait et devait être la « méthode psychologique » appliquée à la philosophie. Elle consiste à enregistrer les données immédiates de notre

vie intérieure sans démonter le moindre mécanisme, comme si l'on avait affaire à un objet transparent. Il suffit dès lors, de constater et de réfléchir. Mais que l'on y prenne garde : il ne s'agit en aucun cas de réduire les faits en concepts et de comparer les concepts pour savoir en fin de compte ce qu'ils impliquent et ce qu'ils excluent. Les choses étant ainsi, celui qui regardant M. Bergson apercevrait en lui un philosophe « ennemi des idées » n'aurait pas à craindre d'avoir la vue trouble. Il n'aurait pas à redouter non plus, de prêter à M. Bergson une attitude singulière, encore que très personnelle et très indiscutablement originale. Il suffit en effet du livre *Puralistic Universe* de W. James, pour se convaincre que si James n'a rien prêté à M. Bergson, ils ont dans leur portefeuille pas mal de valeurs semblables. Et c'est de quoi James s'est montré charmé. Or James, tout ami de l'expérience qu'il s'avoue, n'est rien moins qu'associationniste. Il est d'une autre école, on dirait presque d'une autre tradition et il entend, plus résolument que Bergson, peut-être, rompre avec la tradition rationaliste. Voilà pourquoi les destins de l'empirisme peuvent n'être point liés à ceux du rationalisme, mais restent unis à ceux de la « philosophie de l'expérience » laquelle fut, avant Bergson, celle de W. James.

Nous croyons maintenant que les deux philosophes après s'être reconnus, poursuivirent chacun leur œuvre et qu'à partir de l'endroit où nous sommes ils ne se rencontrèrent plus[1]. Mais ceci n'est, en rien, de notre sujet. Ce qui est de notre sujet, c'est le lien entre l'empirisme et le pragmatisme, et nous voici persuadés que ce lien est des plus fragiles, à moins qu'outre l'empirisme, tel qu'il s'est développé au XVIII[e] et XIX[e] siècle, il n'y en ait un autre, disons plutôt : il n'y ait une autre doctrine de l'expérience. Et c'est ce que nous aurions eu mauvaise grâce à vouloir prouver, attendu que depuis Bergson et James la preuve est déjà faite.

Dès lors il faut s'entendre sur le terme « d'empirisme radical » cher à W. James et qu'il voudrait mettre en circulation. Je ne suis pas persuadé qu'il vaille celui de pragmatisme, en dépit de ses inévitables équivoques. En tout cas il faut distinguer entre la « philosophie de l'expérience » et l'empirisme, attendu qu'à toutes ses époques l'empirisme s'est montré systématique et qu'il n'est pas de

1. La philosophie de l'expérience, chez James, se couronne par « l'expérience religieuse ». Chez Bergson elle aboutit à la doctrine de l'Évolution créatrice.

philosophe moins systématique que William James. On peut, du point de vue pragmatiste, reprocher aux vieux empiristes une tendance analogue à celle des métaphysiciens : comme eux ils veulent tout expliquer au moyen d'un petit nombre d'éléments. La doctrine de Hume jugée par un W. James est une doctrine qui appauvrit la nature, car c'est appauvrir que de classer et plus on réduit le nombre des classes plus on accentue l'originelle avarice de l'auteur des choses, que cet auteur soit un esprit conscient ou une force aveugle. Celui qui a dit de la nature qu'elle était plus riche que la pensée n'était pas un empiriste puisqu'il avait nom Hermann Lotze. Mais un empiriste du type de James est de ceux qui reprochent à la philosophie conceptuelle de rétrécir en unifiant. Bergson ne serait pas loin de lui adresser le même reproche, et il a doucement raillé ceux qui se figurent que l'esprit ne peut comprendre sans « braquer ses catégories » sur l'objet. Or je ne suis pas sûr qu'il n'y ait, chez David Hume, rien de cette « mentalité » qui, chez un Kant aboutit à une table des catégories. Je suis sûr qu'il n'en ait jamais rien chez un William James ni chez un Bergson. Pour s'en convaincre on relirait avec fruit, dans Bergson, l'*Évolution créatrice*, surtout les premières et les dernières pages. Puis on ferait bien de méditer, en y mettant le temps, le chapitre le plus profondément original de la *Psychologie* de James, celui qui a pour titre : « Le cours de la conscience ». Le titre anglais : *Stream of Consciousness* est bien autrement expressif. Il éveille des images de fleuve, fait penser au « fleuve » d'Héraclite[1]. « Pour connaître l'eau, dirait David Hume, sachons la composée d'oxygène et d'hydrogène. » William James et Bergson seraient d'un avis différent : « Pour connaître l'eau regardons la couler, et tâchons, pour commencer, de nous abandonner à l'étrange impression que fait sur nous son cours rapide ». Voilà qui nous éloigne de Kant! Certes, mais sans nous rapprocher de Hume. Et c'est par où le terme « d'empirisme radical » nous paraît décidément mal choisi, car il nous désoriente ou plutôt il nous oriente à rebours. Nous nous croyons sur le chemin de Hume. Ne tournons-nous pas le dos à Kant? D'accord, seulement il faudrait prouver que l'alternative : Hume ou Kant, est inévitable.

1. Ainsi, d'ailleurs, que les premières pages de *l'Évolution créatrice*.

VI

Trouver une façon de résoudre le dilemme « empirisme ou rationalisme? » sans opter pour l'empirisme, mais en se prononçant contre le rationalisme, voilà qui semble bien excéder les bornes du possible. Et pourtant le *Pluralistic Universe* de James n'a pas été écrit pour démontrer une autre thèse. On n'a garde d'oublier les sympathies qu'inspire à l'auteur « l'empirisme radical », au succès duquel ce même auteur consacra les années dernières de sa vie. La vérité, redisons-le encore, nous paraît être que le dilemme subsiste et qu'en dehors du rationalisme la philosophie ne saurait aboutir. La vérité est, aussi, que l'empirisme radical de James est conçu sur un autre plan que celui des Locke, des Hume et même des Mill.

Toute méthode de décomposition en est absente. W. James s'interdit les procédés du chimiste, Mill se les permet. Mais l'induction et l'hypothèse sont remises en honneur. Et il ne s'agit plus comme au XVIII[e] siècle de ranger sous une ou deux étiquettes l'ensemble de la vie psychologique. On se rappelle une importante « lecture » de James contre le « sentiment de la rationalité. » Cette lecture en son temps nous réjouit fort, car nous la jugions à l'adresse des monistes et il ne nous déplaisait pas qu'on lui déclarât la guerre. En réalité c'était déjà le rationalisme que W. James mettait en cause, lui, le psychologue se dressait contre les logiciens, l'homme du fait contre les défenseurs du droit. A ce point de vue l'on peut bien dire que W. James n'a jamais changé. S'il n'a pas été compris plus tôt, c'est à nous, ses lecteurs, et pas à d'autres qu'il faut s'en prendre. Ce qu'il écrivait assez récemment contre les philosophes, il l'eût écrit vingt-cinq ans plus tôt. Les philosophes l'arrêtent parce qu'ils attachent plus d'importance à la preuve qu'à la chose prouvée. Je crois fort que cette irritation est caractéristique de la manière de James, et jusqu'à un certain point, de son talent. Et s'il a tort de nous en faire un reproche, il a raison de constater notre intérêt moindre pour les conclusions que pour les prémisses, attendu qu'en fin de compte une proposition reste verbale tant que l'évidence indirecte ou directe peut lui être refusée. Voilà entre parenthèses jusqu'où peut aller un partisan de la doctrine du fait!

James va plus loin encore, car il n'estime vérité, qu'une vérité négociable. Il faut, pour qu'une vérité mérite d'être reconnue telle, qu'elle trouve je ne dirai point des « acheteurs » mais des « preneurs ». Et elle ne trouve « preneur » que par la portée de ses conséquences. Voilà qui va loin. Voilà qui ne tend à rien de moins qu'à tenir en échec l'œuvre de Hume et au besoin l'œuvre de Kant. A ce point de vue Kant ne saurait mériter plus d'estime que ne lui en accordait Victor Cousin, et certes c'est bien peu dire. Dès lors cet empirisme radical, afin de n'être pas confondu avec celui dont il se détourne eût mieux fait de s'accommoder de l'étiquette de pragmatisme. En tout cas le nom de « philosophie de la contingence » lui conviendrait assez. Après tout, qu'est-ce qu'une philosophie de la contingence prise au pied de la lettre sinon une « philosophie du fait » laquelle se substitue ou tend à se substituer, consciemment ou implicitement, à la philosophie du droit, c'est-à-dire, peut-être, à la philosophie tout court?

Là est, si je ne me trompe, la grande originalité philosophique, dirons-nous du XIXe ou du XXe siècle? Nos enfants sauront mieux que nous comment il faudra dire. On peut dès maintenant affirmer croyons-nous, que cette philosophie, arrivée à la conscience en 1874 par la mémorable thèse soutenue en Sorbonne sur la *Contingence des lois de la nature* est radicalement opposée, sinon à la doctrine du vieil empirisme, à toute sa doctrine, du moins à sa méthode. Et de cette méthode nouvelle nous savons la formule : plus de décompositions, plus d'analyses; des faits que l'on regarde et que l'on surveille, et si l'on en est capable, des réflexions sur ces faits. De la loupe ou du microscope tant qu'il vous plaira : plus de scalpel. Hé bien! je dis que cette philosophie là, quand bien même il faudrait à la fin d'une longue enquête se résigner pour elle au nom d'empirisme, est, par sa méthode et par son esprit assez différente de l'empirisme classique pour mériter les honneurs dûs à l'avènement dans l'histoire d'une mentalité philosophique nouvelle. Souvenons-nous qu'Émile Boutroux a eu Jules Lachelier pour maître, et non pas seulement pour professeur. Souvenons-nous des sympathies qu'inspirait à William James la philosophie de Charles Renouvier.

Dirons-nous de cette philosophie là qu'elle est d'inspiration kantienne, à supposer, bien entendu, que Kant fût parti de la seconde

de ses *Critiques*, et ne se fût demandé, qu'une fois achevée l'étude de la *Raison Pratique* ce qu'il allait faire de la *Raison Pure*? A cet égard la fantaisie « uchronique » peut se donner libre carrière, mais il serait prudent de craindre qu'un kantisme aussi délibérément retourné ne gardât rien de l'esprit de Kant.

Un des caractères de cette philosophie, elle le revêt chez Boutroux, chez Bergson et chez James, et là encore, elle se distingue de l'empirisme traditionnel : c'est d'être une philosophie totale. Le Dieu éventuel de Locke, de Hume et de J. Suart Mill reste parallèle à leur philosophie [1]. Le Dieu de Boutroux, de Bergson et de James est au sommet de leur doctrine : je ne dirai point de leur système puisque leur doctrine se défend d'être systématique. Elle est pourtant une doctrine; plus « ouverte » que bien d'autres, il est des visiteurs à l'approche desquels on sent qu'elle se ferme : et les premiers parmi ces visiteurs sont les conceptualistes du temps présent, autrement dit les rationalistes. Et donc n'avais-je pas raison de dire que cette philosophie est une nouveauté de l'esprit humain? J'ignore ce qu'elle durera, mais c'est son caractère de nouveauté qui me frappe, c'est en un mot la possibilité d'arriver à Dieu par une autre voie, que celle de la raison et de la révélation historique. On me dira que le Dieu de Charles Secrétan, conçu comme liberté pure ne pouvait s'adapter au rationalisme et que tôt ou tard les malins s'en seraient avisés. D'abord les malins se font parfois attendre; et puis souvenons-nous que le Dieu de Secrétan n'est pas rejeté, tant s'en faut, de la philosophie rationaliste d'Hamelin. Ensuite cet achèvement en Dieu de la philosophie nouvelle pourrait bien avoir sa source, chez Hume. Pourquoi pas en effet? Pour accepter les conclusions de la critique de Hume sur l'idée de connexion nécessaire, on n'est pas tenu d'accepter les principes de de sa psychologie. Après tout la philosophie de la contingence présente au regard qui s'attache à elle une multiplicité d'aspects. Sous le premier aspect, on la dirait une philosophie de l'accident, et cela il faut le dire. Mais qu'est-ce qu'une telle philosophie sinon la base d'une philosophie bien autrement riche et séduisante et bien faite pour exercer sur le penseur dominé par les préoccupations morales une irrésistible tentation? N'apercevons-nous pas dans la philoso-

1. La philosophie de Stuart Mill est plus riche en îles que celle de Hume. Elle reste encore un archipel.

phie de l'accident tout une philosophie de la volonté enclose? qu'un peu de chaleur survienne et l'éclosion ne tardera guère.

Elle a eu lieu. Elle a eu lieu chez Boutroux, chez Bergson, chez James. Et très probablement, chez James, c'est seulement après « l'expérience religieuse » que s'est formée la conception d'un empirisme radical. Du moment que Dieu ou le divin est objet d'expérience il ne reste plus qu'à reconduire la raison à la frontière, ainsi qu'Auguste Comte souhaitait qu'il fût fait de Dieu en la remerciant de ses services provisoires, et en lui interdisant de nous les offrir désormais.

Maintenant les jours du pragmatisme approchent, si même ces jours ne lui sont pas déjà venus. En effet la philosophie de la contingence, le jour où elle devient une philosophie de la volonté, s'interroge sur le secret de sa naissance. Et alors elle s'aperçoit qu'avant de naître dans la « conscience psychologique » — parlons comme au temps de Cousin et de Francisque Bouillier — elle est dans la « conscience morale ». Donc elle est née des nécessités même de l'action. La vérité de la philosophie de la contingence n'est pas une vérité constatée; c'est une vérité acquise et conquise, c'est une vérité faite, selon la parole de l'Évangile qui sert d'épigraphe aux *Fragments* de Jules Lequier : *qui facit veritatem.*

Ainsi l'idée de pragmatisme réjoint celle d'expérience et, à la rigueur, celle d'empirisme par l'intermédiaire des deux idées de volonté et de contingence.

Ajoutons, sans nous embarrasser du pléonasme : de « volonté libre ». Et c'est ce qui permet au pragmatisme de se présenter, non pas seulement comme une attitude de la pensée, mais encore sous l'aspect d'une doctrine. Ainsi envisagée, cette doctrine est nouvelle. Et l'on peut sans exagération en affirmer l'originalité. Cela, sans nous contredire. Les pragmatismes qu'il nous a plu de rechercher dans l'histoire, les ancêtres de la doctrine vers laquelle tant de bons esprits se sentent attirés aujourd'hui, ne sont et ne peuvent être que des pragmatistes inconscients, méconnus des autres et d'eux-mêmes, non point de faux pragmatistes peut-être, à coup sûr des demi-pragmatistes, un peu moins parfois. Mais c'est la règle en histoire; les doctrines n'éclosent jamais qu'en dernier lieu, au moment où la tendance s'achève, et les tendances qui

n'arrivent à l'acte qu'après de longs efforts de pensée, exigent des siècles avant de s'épanouir.

On comprend dès lors le succès d'un livre tel que celui de l'*Expérience religieuse* et les espoirs qu'il a fait naître chez les partisans d'une philosophie où la pensée se réduit à une sorte de bilan. La philosophie de l'expérience à beau se distinguer du vieil empirisme, elle le rajeunit à bien des égards, plutôt qu'elle ne le remplace. Mais tandis qu'elle le rajeunit elle lui donne des forces pour ériger non pas en synthèse universelle ce qui équivaudrait à se contredire, mais en philosophie générale ce qui n'avait été en fin de compte et jusqu'à ce jour qu'une psychologie. L'auteur du présent article se souvient avoir composé, de la quinzième à la vingtième année, des dissertations préparatoires au baccalauréat ou même à l'École Normale Supérieure où il à essayé de réfuter le « sensualisme » en raison de ses conséquences matérialistes. Et là-dessus toute l'école de Victor Cousin s'est, à peu près unanimement, égarée. Les futurs historiens de l'éclectisme, on les attend encore, n'auront pas seulement à signaler cette erreur mais à la dériver d'erreurs, ou même de bévues antécédentes. L'une des plus graves est d'avoir voulu fonder la métaphysique sur la psychologie en choisissant parmi les psychologies propres à lui servir de base, l'une des plus superficielles, pour ne point dire des plus pauvres.

Et l'on se retrouverait une fois encore, en présence de Thomas Reid, ce psychologue aux ambitions modestes qui jamais n'espéra ni ne se figura construire une métaphysique. Sa foi d'ancien ministre de l'Évangile lui paraissait conduire plus sûrement à Dieu que les arguments classiques, encore en honneur, puisque Kant ne les avait point encore ruinés. Et c'est par où le bon et candide disciple de Georges Turnbull (encore un autre ministre du culte évangélique) aurait mérité la sympathie spéculative d'un James, lui qui n'était pas très loin d'admettre à titre d'exception l'expérience religieuse. Il l'aurait méritée à d'autres vues encore : par sa rupture avec David Hume et par la continuité d'un effort longtemps et victorieusement soutenu pour garder à l'École écossaise ses caractères essentiels sans la maintenir enlisée dans l'associationnisme. Victor Cousin ne s'y est pas mépris. Il a compris qu'avec Reid le « Sensualisme » battait en retraite. Mais il en conclut trop

vite, et là fut la méprise, que le spiritualisme se substituait à lui.

D'autres se demanderont si le spiritualisme peut s'élever sur des fondements autres que rationnels et le pragmatisme ne suivra point son cours sans que, tôt ou tard la question ne se pose. L'essentiel, pour l'instant, serait de savoir, si « la philosophie de l'expérience », qui nous paraissait se dresser en regard de l'empirisme, a des chances pour maintenir cette position. N'oublions pas le terme d'empirisme radical proposé par W. James, qu'un peu plus, tout à l'heure, il allait nous arriver de qualifier d'impropre et qui, au demeurant, pourrait bien n'être que prématuré. Souvenons-nous qu'il y a deux ans à peine, notre ami F. Pillon essayait entre Boutroux et Stuart Mill un rapprochement qui n'avait jamais été tenté jusqu'alors et que la tentative aboutissait presque. Souvenons-nous qu'à Stuart Mill, ou plutôt à sa mémoire fut dédié le premier ouvrage de William James sur le pragmatisme et que cette dédicace ne fut point l'effet d'un pur sentiment de vénération. Il y eut là comme un acte d'alliance. Or qui dit Stuart Mill dira bientôt David Hume. Mais, d'autre part, qui dit Thomas Reid dira plus tard William James. Ceci est moins évident. Toutefois si Reid implicitement plaide, sinon contre le fait de l'association des idées, du moins contre la légalité de l'associationisme, encore qu'il n'y ait point dans son œuvre trace d'une telle plaidoirie directe et explicite, on peut bien dire que son refus de décomposer la vie mentale équivaut à une attitude éventuellement favorable à la thèse du *Stream of Consciousness*. A ce point de vue, Reid pourrait être reconnu l'aïeul des James et des Bergson, ayant fait place nette et déblayé le terrain. Quant à situer Th. Reid hors des empiristes, malgré sa lutte contre Hume et malgré la place que lui ont faite dans l'histoire les deux philosophes qui lui doivent le plus, je parle de Victor Cousin et de Théodore Jouffroy, nous doutons fort que l'on y parvienne. Le temps a marché depuis les leçons sur la *Philosophie écossaise* et il n'est plus permis d'unir les deux noms de Reid et de Kant ainsi que l'osait naguère et dans une mémorable préface le traducteur français des œuvres de Th. Reid. Le premier maître de Th. Reid au collège d'Aberdeen, George Turnbull, attribuait à l'expérience toutes nos idées [1]. Or si l'on y réfléchit, ainsi doit-il en

1. Si nous avions à nous interroger sur les précurseurs de Th. Reid, ainsi que nous le ferons un jour, peut-être, nous citerions Berkeley en première ligne,

être de toute théorie de la connaissance appuyée sur le sens commun, tellement appuyée même qu'elle ne le domine guère, toute prête, au besoin, à s'interdire de le dominer.

Ainsi, et pour nous résumer, le pragmatisme prend sa source dans un état d'esprit de beaucoup plus ancien que lui, aussi ancien, peut-être que l'esprit lui-même. Ne disons pas pour éviter de froisser M. Moore que la philosophie pragmatiste n'est pas une nouveauté. En tant que philosophie, elle en est bien une. Quant à la forme d'esprit dont cette philosophie est issue, elle me paraît s'être accentuée au XVIIIe, surtout avec Thomas Reid, dont la philosophie entend suivre le sens commun de plus près qu'aucune autre et pour des motifs où les nécessités de la vie quotidienne jouent un rôle à demi-conscient mais prépondérant. Ces nécessités veulent être satisfaites. Dès qu'elles le sont, si nous voulons être sages, déclarons-nous satisfaits à notre tour. Et c'est pourquoi toute philosophie à base d'esprit pragmatiste revêtira les caractères d'une philosophie de l'immédiat. Ce sera l'honneur de M. James d'avoir détaché cette philosophie du rationalisme qu'elle a pu contrefaire, au temps de Reid et de Cousin, dont elle est ou nous paraît être l'antithèse absolue.

LIONEL DAURIAC.

dont la doctrine, encore qu'idéaliste, est une doctrine empirique, en raison de son attachement à l'immédiat.

LES

TENDANCES ACTUELLES DE LA PSYCHOLOGIE ANGLAISE

L'ouvrage depuis longtemps classique de M. Ribot sur la *Psychologie anglaise contemporaine* s'arrête à l'exposition des travaux de Bain et de Lewes. Les derniers écrits dont M. Ribot ait tenu compte datent de 1875 environ. Depuis cette époque bien d'autres travaux ont été publiés, dont quelques-uns très remarquables. Si les revues françaises les ont signalés à mesure, on n'a pourtant pas essayé, — à notre connaissance du moins, — de nous donner une vue d'ensemble des progrès ou des transformations de la psychologie anglaise en ces trente dernières années. C'est cette vue d'ensemble que nous voudrions esquisser ici, — en des limites et dans une intention qu'il faut marquer dès l'abord.

Il ne peut être question d'énumérer les articles ou les livres de psychologie publiés en Angleterre depuis 1880. Nous voudrions seulement donner une idée de l'orientation et de l'esprit des principaux de ces travaux. Pour cela, nous choisirons parmi les psychologues anglais contemporains quelques hommes à qui l'originalité de leurs vues et aussi, pour quelques-uns, leur situation universitaire ont acquis une notoriété, une influence et une autorité qui en font bien, à des titres divers, les représentants de la psychologie anglaise d'aujourd'hui. Ce sont MM. James Sully, James Ward et Stout. Même pour ceux-là, nous ne pouvons penser à exposer le détail de leurs idées. Il peut être intéressant — et c'est même une première condition de notre dessein — de les caractériser d'abord un à un en ce qu'ils ont d'original et par conséquent de différent dans leurs goûts, dans leurs aptitudes, leurs intentions, le choix de leurs objets d'étude et les conceptions qu'ils s'en sont faites. Mais l'objet véritable de ce travail sera bien plutôt de montrer en quoi ces auteurs se rapprochent et con-

cordent, et comment, par ces ressemblances, ils se situent tous ensemble à un même moment de l'histoire de la psychologie anglaise et la développent ou plutôt travaillent à la transformer dans le même sens.

I

Le plus anciennement connu, sinon le plus célèbre de ces auteurs est M. James Sully. M. Ribot avait déjà signalé, dans sa *Psychologie anglaise*, son premier recueil, *Sensation et Intuition*, publié en 1874 avec ce sous-titre : *Études de psychologie et d'esthétique.* Depuis cette époque, M. Sully s'est adonné à deux sortes de travaux. Dans les uns, plus originaux, il s'est appliqué à éclaircir quelques problèmes spéciaux. Ce sont les résultats de recherches vraiment personnelles qu'il nous donne dans son livre sur *Les illusions des sens et de l'esprit*, dans ses *Études sur l'enfance*, ou encore dans son travail sur *Le pessimisme*, où il se montre moins curieux de décider en métaphysicien si, en effet, la vie est bonne ou mauvaise, qu'à expliquer, en psychologue, comment on devient optimiste ou pessimiste. Le plus remarquable de ces écrits est son *Essai sur le Rire* qui est à coup sûr le travail le plus précis et le plus riche de faits ou de vues que nous ayons sur ce sujet. — Parallèlement à ces études originales, M. Sully a systématisé pour la commodité des étudiants et du public les résultats déjà obtenus en psychologie en une sorte de manuel dont il a modifié sans cesse la forme et l'étendue. C'était d'abord une *Esquisse de psychologie* (1885); en 1887, l'ouvrage, plus développé, devient un *Manuel*; en 1892, il s'étend en deux volumes sous le titre de l'*Esprit humain* et. du même coup, il devient beaucoup plus personnel, l'auteur se trouvant plus à l'aise pour donner, avec les faits, son opinion sur l'interprétation qu'ils comportent. Depuis, l'auteur en a fait diverses réductions ou adaptations. C'est ainsi qu'il a donné en 1904 un *Manuel de psychologie pour les éducateurs*, dont une édition très augmentée vient de paraître en 1909. On y trouve, avec de très intéressantes études sur le développement mental, la discussion des méthodes d'observation et d'éducation de l'enfance : c'est à la fois un traité de pédologie et de pédagogie.

L'étendue et la variété de cette œuvre indiquent déjà le tour

d'esprit de l'auteur. C'est un esprit éminemment analytique, d'une curiosité infatigable et méthodique. Il excelle à déterminer toutes les faces d'une question, tous les aspects d'un sujet. Il semble toujours avoir peur d'oublier quelque chose; il faut qu'il tienne compte de toutes les nuances, qu'il discerne tous les cas. Son *Essai sur le Rire* peut nous fournir un excellent exemple de cette méthode d'enquête inventive et féconde. Ici il ne s'agit pas tant d'énumérer les formes ou les cas d'un fait qui est assez simple et assez clair en sa contexture que d'en mettre au jour la vraie cause ou la fonction. M. James Sully va donc le considérer en toutes ses relations. Étudiant d'abord le rire à titre de fait physique, il y voit l'expression d'un plaisir vif et soudain. Mais de quel plaisir? Pour voir d'où il naît, il en prendra le cas le plus simple : le rire produit par une cause toute physique, le chatouillement. Une subtile analyse établit que ce qui, en ce cas, provoque le rire, c'est une attente mêlée d'une certaine crainte, qui, réduite à rien, provoque une détente; et c'est alors que naît cette petite convulsion qui est le rire. Pourtant ceci est encore trop général : toute détente ne fait pas rire, dès qu'on n'est plus un petit enfant. Il faudrait donc savoir de quoi les hommes rient. Il paraît à l'auteur que le rire est devenu le signe et l'effet d'un plaisir spécial, d'une détente d'un ordre tout particulier, celle qui est provoquée par les choses ou les actions plaisantes, dont il faut donc déterminer les diverses espèces. Cela fait ou supposé fait, un nouveau problème se pose : comment le rire s'est-il ainsi spécialisé? Il faudrait, pour le dire, en reconstituer l'histoire. On étudiera donc le rire de l'enfant, qui en est sans doute la forme primitive, puis le rire des sauvages qui doit présenter le même caractère. Là M. Sully découvre que le rire des sauvages est surtout un rire collectif, qu'il remplit une fonction sociale; et, comme cela arrive ailleurs que chez les sauvages, il est donc conduit à étudier en général la fonction sociale du rire. Toutefois, à mesure que l'individualité s'affirme, le rire devient la manifestation d'un jugement personnel. M. Sully se trouve ainsi amené à examiner le rire individuel dont la forme la plus intéressante est le rire de l'auteur comique, qui devra donc être analysé à part. Après quoi il sera sans doute temps de conclure, si la diversité des faits et l'étendue de la recherche permettent une conclusion.

Cet exemple suffit à faire comprendre ce procédé d'enquête où les questions appellent les questions, où chaque détail en rend un autre nécessaire. Mais ce que la lecture seule des écrits de M. Sully pourrait montrer c'est ce que ces observations comportent de finesse, de pénétration ou de bonne humeur tour à tour malicieuse ou attendrie. Elle seule montrerait aussi de quel esprit délié et souple M. Sully discute les opinions d'autrui. Le même esprit d'analyse se manifeste en ses discussions : M. Sully s'applique à dégager les principes, les parti-pris secrets, les erreurs psychologiques qui sont à la base des théories qu'il examine. Il en prend occasion pour rétablir les faits dans leur vérité. S'il critique les doctrines des pessimistes, il remonte à leurs idées explicites ou implicites sur le plaisir, la douleur, l'effort, le bonheur, pour les confronter avec la réalité : ce n'est pas aux conséquences ou à la façon dont elles sont déduites qu'il s'en prend, en logicien; c'est aux faits ou aux opinions sur les faits qui servent de prémisses et qu'il démêle, en psychologue, avec une subtile sûreté.

Maintenant il faut bien avouer que ces livres si riches de faits et où les faits sont le plus souvent si ingénieusement classés ont aussi les défauts de leurs qualités. M. J. Sully est trop préoccupé de voir du nouveau et d'en pénétrer le détail à l'infini pour avoir le goût ou le pouvoir de rattacher tout cela à des principes et d'en élaborer une théorie. Chaque forme, chaque détail de ce dont il parle est expliqué par ses raisons spéciales, ou plutôt est rapporté à ses occasions; mais la nature générale et la raison constante du sujet étudié n'en sont que bien rarement aperçus. Dans son livre sur les illusions il constate, après en avoir analysé les divers cas, que ces erreurs proviennent en général d'une observation partielle et partiale. Rien de plus juste. Mais comment une telle observation se produit-elle? C'est ce dont M. Sully dit à peine un mot. Son long *Essai sur le Rire* n'oublie que de nous dire pourquoi on rit. Ce qui fait rire, c'est ce qui est plaisant et dont M. Sully ne distingue pas moins de douze espèces tout à fait disparates. Il faut bien cependant qu'un unique fait soit toujours produit par une même cause. Mais, cette cause unique, M. Sully n'éprouve pas le besoin de la déterminer. A la recherche de la cause il substitue l'énumération des diverses occasions. — C'est surtout dans son grand traité de psychologie que cette absence de l'esprit de système — ne serait-

ce pas au fond le véritable esprit philosophique? — se fait cruellement sentir. M. Sully y décrit les divers processus mentaux minutieusement, phase par phase, mais il n'essaie pas d'en tirer une conception générale de la vie mentale, de sa nature, de ses conditions, de ses lois essentielles. Aucun des grands problèmes que soulève l'analyse de la vie psychologique n'est discuté ou même mentionné. On ne peut même pas dire qu'ils y soient implicitement résolus. Il semble bien plutôt qu'ils y soient délibérément ignorés, car il est le plus souvent impossible de savoir à laquelle des solutions traditionnelles pourraient se rattacher plus ou moins directement les idées de M. Sully. Rien, par exemple, en son long chapitre sur le jugement, dont il analyse si complaisamment les formes, le contenu divers et les occasions, ne nous permet de décider s'il y voit, à la manière des associationnistes, un groupement automatique de souvenirs ou l'action d'un entendement distinct à quelques égards des matériaux qu'il organise. Nous ne nions pas d'ailleurs que, par delà ces descriptions si claires et si méthodiques, — encore qu'un peu superficielles — des divers processus mentaux, ne s'ébauchent confusément un certain nombre d'idées générales qui pourraient en se précisant constituer une philosophie de la vie morale. Mais elles restent à l'arrière plan; elle sont fort indécises; il faut les deviner à ses risques et périls. Trop souvent le lecteur est tenté de trouver un peu languissantes des analyses dont il ne voit pas bien quelles difficultés elles peuvent résoudre ni quels systèmes elles peuvent servir.

*
* *

L'œuvre de M. James Ward est loin d'être aussi abondante. Elle se compose principalement d'un certain nombre d'articles publiés surtout dans le *Mind*. Les plus anciens ne traitent pas exclusivement de psychologie. Et, au surplus, M. Ward est aussi bien, comme nous le verrons, métaphysicien que psychologue. Mais c'est pourtant par quelques-uns de ces essais publiés sous le titre commun de *Principes psychologiques* (*Mind*, 1883) qu'il prit position sur ces matières et se révéla comme un psychologue très original. Il y énonçait quelques-unes des idées qu'il devait développer un peu plus tard dans l'important article *Psychologie* de l'*Encyclo-*

pédie Britannique (9e éd., t. XX, 1886). Cette esquisse si riche et si dense fut très remarquée et classa tout de suite M. Ward parmi les psychologues les plus autorisés. Bain, dont il avait assez sévèrement apprécié les idées, accueillit cette œuvre des plus vives louanges et déclara que, si l'auteur en voulait développer certaines parties trop serrées, son travail prendrait aisément place parmi les chefs-d'œuvre de la philosophie de l'esprit. Depuis M. Ward n'a guère fait, en divers articles du *Mind*, du *British journal of Psychology* ou de l'américaine *Philosophical Review*, que défendre ou développer quelques-unes des idées énoncées dans l'*Encyclopédie Britannique*. Il a eu l'occasion de les reprendre d'un point de vue nouveau dans ses conférences sur *le Naturalisme et l'Agnosticisme*, données sous les auspices de la fondation Gifford et publiées en 1900. Ce sont sans doute des systèmes métaphysiques qu'il y discute; mais ses réfutations se fondent sur une critique de la connaissance qui postule à son tour ou développe un certain nombre de vues psychologiques. C'est en cela que la psychologie de M. Ward, prise en ses principes qui sont critiques et métaphysiques, trouve en cet ouvrage son indispensable complément.

M. Ward procède en philosophe à la détermination de l'objet et des conditions de la science psychologique. MM. Stout et Sully se contentent de nous dire que la psychologie a pour objet les faits de conscience. Il leur semble que cette indication doit suffire : tout le monde ne sait-il pas ce que sont les faits de conscience, quelle en est la signification et la place? Ils ne se croient donc pas tenus de situer leur science et son objet parmi les autres sciences et les autres objets. Aussi rien n'est plus pauvre et plus banal que les premiers chapitres de leur psychologie. Au contraire, rien ne paraît moins clair à M. Ward que la nature des faits qui sont la matière de la psychologie. Aussi examine-t-il d'abord avec le plus grand soin les définitions habituelles de cette science et il n'en trouve aucune qui soit vraiment satisfaisante. Il n'admet point que la psychologie ait pour objet les données de l'*expérience interne* ou de la *conscience*, car la conscience n'a pas de données spéciales distinctes de celles des sens; ni qu'on lui donne pour matière des *faits internes*, les termes interne et externe ne s'appliquant jamais qu'à des choses également situées dans l'espace, et ne peuvant établir un rapport défini entre ce qui serait dans l'espace, comme les faits

d'ordre matériel, et ce qui n'y serait point, comme on le dit des faits psychologiques. Il n'admet pas davantage qu'on assigne pour objet à la psychologie les *phénomènes de l'esprit*, car c'est établir entre l'esprit et les faits psychologiques un rapport de phénomène à substance qui n'a de sens que dans le monde des objets.

Ces conceptions et d'autres semblables reposent sur une illusion, sur cette illusion qu'il existerait des faits intérieurs ou subjectifs dont l'étude prendrait place parmi les sciences qui étudient les divers aspects de la réalité donnée, entre la physiologie, par exemple, et la sociologie. Cette erreur qu'il réfute en peu de mots au début de sa psychologie, M. Ward l'explique ingénieusement dans son *Naturalisme et Agnosticisme*. Elle est le dernier terme d'une série de conceptions aussi naturelles que trompeuses. — Primitivement et nécessairement les choses qui constituent le monde nous sont présentées comme les objets d'une expérience personnelle. Rien n'est jamais donné que comme donné à quelqu'un. Mais nos relations avec d'autres personnes nous amènent à croire que les choses existent pour elles comme pour nous. Encore que chacun de nous les voie à sa façon, nous les voyons pourtant de même pour l'essentiel. Cet essentiel, supposé le même pour tous et par conséquent indépendant des consciences personnelles, nous le posons donc comme subsistant en soi et nous en faisons le principe préexistant de ce que les choses sont pour chacun. Au fond nous érigeons ainsi des concepts en réalités. C'est là ce que M. Ward appelle la *transsubjectivation* : nous affranchissons l'expérience de la nécessité d'être donnée à un sujet. Cette première erreur conduit à d'autres. Car nos semblables ne voyant pas les choses tout à fait comme nous et leur vision nous échappant, nous la déclarons intérieure à leur esprit. Nous supposons donc en eux un monde d'images distinct des choses. Voilà ce que M. Ward, d'après Avenarius, appelle l'*introjection*. Après quoi, nous appliquant la même façon de voir, nous nous prêtons à nous aussi une vision intérieure, qui serait distincte des objets réels. Après avoir transsubjectivé l'objet — et pour l'avoir fait — voici que nous le subjectivons, commettant tour à tour la double erreur de poser un monde en soi et de prendre le monde réel pour une vision interne. Telle est l'origine de cette idée de faits intérieurs qui pourraient être la matière d'une science spéciale, la psychologie. Mais quand on y regarde

d'un peu près, on voit combien cette idée est inexacte. Les choses que nous voyons et touchons sont les choses réelles, ou le mot réel n'a point de sens; et nous n'avons aucune connaissance d'images ou d'idées intercalées entre ces choses et nous. Voilà donc toute une partie du monde soi-disant intérieur redevenu extérieur. Inutile d'objecter d'ailleurs que ces objets dits réels ne sont composés que de nos sensations. Car nos sensations ne sont rien de subjectif. Elles sont objet de pensée, de désir, de plaisir ou de peine; elles sont ce à quoi nous réagissons en nous en distinguant. Elles sont vraiment des choses. Mais les idées, dira-t-on, en tant que distinctes des images? En fera-t-on des choses? Des choses, non; ce serait parler inexactement; mais des objets tout de même, un donné qui, ainsi que les sensations, s'oppose à l'esprit qui le pense. Restent les sentiments. Ceci, M. Ward l'accorde, est purement subjectif; mais aussi le sentiment est inanalysable; il n'est pas matière de science. On peut nommer et définir les divers sentiments d'après les objets auxquels ils s'attachent. En eux-mêmes ils sont inaccessibles. La psychologie, si elle voulait être analyse des sentiments, serait une science impossible. Il n'y a donc point de faits subjectifs qui puissent être matière de science.

Si donc la psychologie est une science, elle doit avoir pour matière le même monde, la même expérience qui est déjà l'objet des diverses sciences; seulement elle envisage cette expérience d'un point de vue spécial. Les sciences prennent les choses en elles-mêmes, dans leur nature objective, abstraction faite du sujet pour qui elles existent. Ces choses, elles se les partagent, chacune s'attachant à une catégorie de faits pour en examiner la structure et les relations. Voilà un premier point de vue, celui de la science. Mais, en fait, il n'y a pas d'objet sans sujet. Même dans l'hypothèse des choses en soi, les objets des sciences ne seraient jamais que des phénomènes. Il n'y a de réalité accessible que l'expérience, et l'expérience est toujours l'expérience de quelqu'un. Mais dès lors on peut se demander comment elle se constitue pour le sujet pour qui elle existe. Elle n'est pas donnée toute faite; mais elle s'accroît, se complique, se surcharge. Elle est la vie même du sujet. Le sujet, d'autre part, s'il ne la crée point, y collabore. N'y a-t-il pas là la matière d'une nouvelle recherche? Expliquer comment, par quelles réactions du sujet et de l'objet, se constitue l'expérience indivi-

duelle, ce sera le but de la psychologie. On voit comment elle s'oppose aux autres sciences. Celles-ci opèrent dans l'abstrait, considérant les choses ou les phénomènes comme s'ils pouvaient exister seuls; celle-ci opère sur le concret, sur le donné réel pris dans sa complexité. C'est aussi une science synthétique, tandis que les autres sont éminemment analytiques; et elle ne laisse pas d'être générale, toute concrète qu'elle soit, car il n'y a pas de raison de penser que l'expérience se constitue selon des lois diverses pour les divers sujets.

Cette détermination du domaine, ou plutôt du point de vue de la psychologie, implique d'avance et suggère une conception non moins originale de la nature et de l'organisation de la vie mentale.

L'idée capitale de la psychologie ainsi définie, c'est la notion d'un sujet à qui et pour qui les choses sont données et qui réagit sur elles. Voilà donc le psychologue obligé d'établir d'abord la réalité du sujet. C'est pourquoi, dès le second de ses articles sur les *Principes psychologiques*, M. Ward prend à partie la théorie associationniste du moi, considéré comme une collection de sensations. Il n'est pas question d'examiner ici comment il la discute. Disons seulement que ce qu'il prétend établir ce n'est pas la réalité d'un sujet absolu, mais d'un sujet de l'expérience, irréductible à ses objets, mais inséparable des objets auxquels ils s'oppose. — Le sujet posé ou postulé, il reste à déterminer les éléments de sa vie, puisque l'expérience dont il s'agit de retracer la genèse est sa propre vie. Le problème est de savoir comment nous vivons, dans la mesure où nous vivons consciemment; comment chacun de nous découvre ou construit son monde, se l'adapte ou s'y adapte. Pour cela, deux méthodes sont possibles. On peut chercher quels sont les éléments spécifiquement irréductibles de la vie morale. On peut aussi se proposer de déterminer le cycle élémentaire d'opérations — sans cesse renouvelé et étendu — par lequel l'existence du sujet se constitue et se maintient : c'est ceci qui est l'essentiel et dont la connaissance conduit au reste.

A chaque moment de l'expérience se trouvent en présence un sujet et un objet. L'objet est constitué par des présentations. Ceci est la matière brute de la connaissance et de l'action. Ces présentations sont de deux sortes. Il y en a de sensorielles : couleurs, odeurs, saveurs, etc., dont nous constituons le monde. Il y a aussi des

présentations motrices, c'est-à-dire des sensations kinesthésiques, formant la représentation intérieure de notre corps comme mobile et actif. Ces deux sortes de sensations sont du même ordre au point de vue de la connaissance. Mais, au point de vue de la vie, elles ne jouent pas le même rôle. C'est chose bien différente d'avoir la présentation de ce qui sera le monde et d'avoir la présentation de ce qui sera notre moyen d'action sur le monde. — Ceci posé, voici comment M. Ward comprend l'opération complexe dont l'incessant renouvellement constitue toute notre vie. L'attention du sujet est provoquée, indépendamment de sa volonté, par des présentations sensorielles qui deviennent alors, à quelque degré, des objets pour lui. A cette occasion il éprouve un sentiment agréable ou pénible lequel, à son tour, dirige son attention, — volontaire, cette fois, — sur telles ou telles présentations motrices qui se trouvent, de ce fait, accentuées : de là résultent, avec des changements dans cet ordre de présentations, des changements consécutifs dans les présentations sensorielles, — et le cycle recommence.

Ces deux séries de présentations, réagissant l'une sur l'autre, constituent l'Objet de mieux en mieux défini chaque jour. Du côté du Sujet nous avons l'attention, volontaire ou involontaire, qui est son acte propre, et, entre les deux, le sentiment, qui transforme l'une en l'autre. De sorte qu'en somme si, faisant abstraction du temps et de l'ordre des opérations élémentaires de la vie mentale, on veut la ramener à ses éléments spécifiquement différents, on n'en trouve que trois qui sont : l'attention (activité du sujet), le sentiment (modification passive du sujet) et la présentation qui est l'objet, ce à quoi le sujet s'oppose et par quoi il se détermine.

Le plan de la psychologie est déterminé par la nature du cycle élémentaire de la vie mentale. Elle doit en étudier successivement les divers moments, présentation, sentiment, action. Quant à la pensée, en tant qu'elle n'est pas un simple jeu automatique de souvenirs, elle fait partie de l'action dont elle est une forme ou un moyen. Naturellement la synthèse psychologique ne peut suivre fidèlement et pas à pas les mouvements réels de la vie. En fait, une première présentation très vague provoque un premier sentiment indéfini donnant lieu lui-même à une action qui amplifie et précise la présentation première. Les présentations ne se développent en un monde défini que par la réaction des sentiments et des actions,

comme les sentiments et les actions ne se compliquent et ne deviennent précis que par l'effet du progrès des présentations. Mais M. Ward est bien forcé d'étudier à part d'abord le progrès des présentations dont il signale les causes, mais dont il s'applique surtout à marquer les étapes. Il passe ensuite au sentiment, sur lequel il est très bref. Cela se conçoit : les émotions ne sont pas des sentiments, mais des actions; il ne reste donc pour constituer le fait central de la vie que le plaisir et la peine, rebelles à toute analyse. Vient enfin l'étude de l'action, brièvement traitée en tant qu'action physique; mais M. Ward insiste beaucoup plus sur cette action ou ce moyen d'action qui est la pensée véritable, active et inventive.

Il nous est impossible de suivre M. Ward dans le détail si pressé et si concis de ses analyses. Il faut cependant, pour achever de caractériser sa doctrine psychologique, nous arrêter à un point, à un seul, mais central, de son explication de la vie morale. — Il résulte de ces indications générales que l'expérience qui est notre vie même ne se constitue que peu à peu : elle est une construction, une organisation. Le problème central de la psychologie est donc celui-ci : d'où vient à cette synthèse sa forme? D'où vient que les choses sont représentées ou comprises avec tels caractères, qu'elles sont ordonnées dans tel ordre, situées dans tels cadres, soumises à telles conditions générales? C'est le problème traditionnel des catégories.

La réponse de M. Ward est certainement originale, encore qu'elle ne soit pas sans précédent. Il refuse d'accorder aux empiristes que la forme de cette synthèse qui est l'expérience soit déterminée automatiquement par sa matière. Elle lui vient de nous et suppose un sujet actif et organisateur. A ce titre, M. Ward déclare expressément se rattacher à Kant qu'il loue de cette découverte capitale que toute connaissance intelligible a son fondement dans l'unité synthétique de l'aperception primitive. Il y a là deux choses à distinguer que M. Ward accepte toutes deux, quitte à les définir ensuite à sa façon. D'une part, les formes ou catégories de l'objet ne sont ni des perceptions, ni des abstractions, ni des jeux d'imagination. Ce sont des lois imposées par l'esprit aux choses; ce sont des fonctions de l'entendement. D'autre part, ces modes d'organisation du donné ne sont pas des formes imposées arbitrairement aux choses. Elles ont une raison : elles sont les conditions de l'exis-

tence et de la conscience du sujet. Jusque-là M. Ward est d'accord avec Kant.

Mais voici où il s'en sépare. D'une part il n'admet pas que les catégories soient innées, que ces modes d'organisation soient à ce point inhérentes à la constitution de la pensée, qu'elles entrent en action dès le début de la vie : le monde ne prend forme que peu à peu ; les catégories sont lentement élaborées et appliquées. Même il y a entre elles une hiérarchie : les formes de l'intuition (temps et espace), doivent se produire d'abord; ensuite seulement peuvent naître et s'appliquer ce que M. Ward appelle les catégories formelles (unité, identité, ressemblance, différence) et les catégories du réel (acte, puissance, substance, cause, etc.). Dans ce progrès d'organisation qui est lent, il n'est pas sûr que l'humanité ait toujours marché du même pas, ni que présentement tous les hommes aillent nécessairement jusqu'au bout. — Jusqu'ici, après tout, M. Ward ne s'écarte pas tellement de Kant : c'est affaire de nuance, de degré, et l'on sait bien que l'innéité, prise à la lettre, n'est pas un mot qui puisse caractériser bien exactement la doctrine de Kant. Mais M. Ward fait suivre cette première restriction d'une seconde qui en aggrave singulièrement la portée. Le sujet dont les conditions d'existence déterminent les lois essentielles de tout objet susceptible de lui être donné, c'est, selon Kant, le sujet universel, impersonnel, qui n'est ni vous, ni moi, qui n'a ni faim ni soif, qui ne tient pas à la vie et ne craint pas la mort. Les catégories sont les conditions, non de la vie, mais de la pensée. Or justement ce qu'affirme M. Ward c'est que les catégories sont, d'une certaine façon, les conditions, non de la pensée, mais de la vie, dont la pensée n'est qu'un moyen. Et elles sont cela parce qu'elles sont les conditions d'existence d'un sujet personnel, concret, ayant des besoins définis. Elles sont à la fois le résultat spontané de ses efforts pour se conserver et s'étendre et aussi des moyens imaginés plus ou moins intentionnellement pour assurer le succès de ces efforts. Dans le premier cas, ce sont, par exemple, nos mouvements pour atteindre les objets qui nous amènent à constituer la représentation de l'espace, forme nécessaire de notre connaissance des choses; comme ce sont nos efforts pour nous reconnaître dans nos souvenirs qui nous amènent à constituer la représentation du temps, forme nécessaire de la connaissance de nous-mêmes C'est encore

le jeu de l'attention, rapprochant ou séparant les choses, selon nos besoins, qui met en elles l'unité ou la multiplicité, etc. D'autre part, nous avons besoin de définir les choses et de les ordonner pour diriger notre action, et, dans ce but, nous leur appliquons plus ou moins volontairement les caractères de notre être propre à mesure que nous les découvrons en nous. La force de résistance que nous trouvons en nous, nous la transportons dans l'objet qui nous arrête et nous lui constituons ainsi une individualité; la persistance que nous constatons en nous, nous la projetons aussi dans les choses et nous leur donnons la durée, sous-jacente au changement : nous en faisons des substances; nous constatons en nous alternativement la détermination nécessaire à agir dans un certain sens et aussi l'initiative spontanée, l'attente et la volonté d'un changement en une autre chose : et de ces deux expériences, transportées en deux objets dont les changements sont consécutifs, nous faisons l'idée du lien causal. C'est enfin à l'expérience des relations des hommes entre eux que nous empruntons l'idée de la loi et nous l'étendons aux choses comme un moyen de régler notre action sur elles. — Ces interprétations ne réussissent pas toujours du premier coup; elles exigent des corrections; il faut adapter à la matière du savoir les données de notre expérience comme sujet; mais cette sorte d'anthropomorphisme est, en son principe, le procédé naturel, nécessaire et légitime de toute définition de la réalité. C'est donc bien de nous que vient la forme de la synthèse cognitive, en ce double sens qu'elle est suscitée et dirigée par nos besoins et qu'elle prend son modèle sur notre conscience.

Nous voilà assurément assez loin de Kant et beaucoup plus près de Maine de Biran, que M. Ward cite à ce sujet. Mais, en tous cas, nous sommes encore plus loin de l'associationnisme; et c'est ce dont il faudra nous souvenir tout à l'heure.

*
* *

Quant à M. Stout, aujourd'hui directeur du *Mind*, son œuvre est de toutes la plus restreinte. Elle se compose, comme l'œuvre de M. Ward, d'une suite d'articles dont les plus anciens — ou du moins quelques-uns d'entre eux — constituent une exposition critique de la psychologie de Herbart. Quelques-uns de ces articles sont entrés,

sans beaucoup de remaniement, dans la *Psychologie Analytique* (1896), tandis que des articles postérieurs reprennent et développent quelques éléments de ce livre qui reste donc l'œuvre centrale et originale de M. Stout. Lui aussi a composé un *Manuel de Psychologie* (1898) remanié depuis pour entrer dans une collection de livres classiques publiés sous les auspices de l'Université d'Oxford et réduit récemment à son expression la plus simple sous ce titre : *Les Bases de la Psychologie*, où l'on trouve seulement l'énoncé des vues les plus élémentaires par lesquelles un écolier doit commencer. — Dans cette étude, nous ferons état à peu près uniquement de la *Psychologie Analytique*.

M. Stout s'est proposé dans cet ouvrage de décrire et de définir l'économie générale de la vie mentale. La vie consciente se compose d'un système de sentiments et d'idées dont il est aisé de voir qu'ils sont des produits lentement élaborés au cours de l'expérience. Ces idées et sentiments manifestent des aptitudes qui sont elles-mêmes des produits et dont il y a lieu de chercher comment elles se sont constituées. Que l'on considère donc la vie mentale en sa matière; — sentiments ou idées, — ou en sa forme, — aptitudes ou dispositions, — elle se révèle comme quelque chose de construit; et le problème psychologique essentiel c'est donc celui de l'élaboration progressive de la vie mentale. C'est cette genèse des dispositions ou des états de la conscience que M. Stout s'était d'abord proposé de retracer. Mais, en venant à l'exécution, il s'est aperçu que cette explication génétique supposait résolus des problèmes dont il est permis de douter que les psychologues les aient même posés avec une suffisante précision. Avant de prétendre expliquer les produits mentaux, il faudrait les avoir constatés et décrits avec exactitude. Si la vraie pyschologie est une synthèse, elle suppose une analyse préalable. M. Stout a donc commencé par là et il s'y est tenu.

Le domaine de ses recherches, en sa *Psychologie analytique*, est très strictement délimité. Il laisse de côté tout le matériel varié de la vie mentale, représentations, sentiments, jugements ou idées de tout ordre. Il ne s'intéresse qu'à la forme de la vie mentale, à l'activité mentale. De ce point de vue, deux sortes de problèmes lui paraissent constituer la matière de la psychologie analytique. — Toute élaboration suppose quelque chose de donné dont le reste

résulte, mais qui n'est pas susceptible d'une explication génétique. On ne peut que le décrire et le définir. Ce donné primitif, ce sont les modes élémentaires de la vie consciente dont il convient de déterminer le nombre, la nature et les connexions. Cette analyse générale de la vie mentale, il paraît à M. Stout que les psychologues n'en ont pas reconnu toute l'importance. Seul le psychologue allemand Brentano en a fait l'objet d'une enquête méthodique et approfondie; et c'est d'après lui, mais en le critiquant, que M. Stout a écrit la première partie de son livre. — D'autre part, l'action et le développement de ces divers modes de la vie consciente sont soumis à des lois générales dont la connaissance permettra seule d'en expliquer les produits. Il y a donc lieu d'examiner les divers processus par lesquels la vie morale se développe, afin d'en déterminer la nature et les conditions. Après les éléments fixes de la conscience, on en étudie les lois ou les modes de changement : c'est l'objet du second livre de la *Psychologie analytique*. Cela fait, on aurait en main de quoi expliquer tous les produits élaborés de la vie mentale; on pourrait construire la psychologie génétique.

Tout le travail de l'analyse, en cette recherche préliminaire, est donc orienté vers l'exacte définition des modes et des processus de la conscience. Il y est fait exclusivement appel à la réflexion, à la comparaison directe des états ou actes de l'esprit, dont les éléments, les formes, les nuances sont décrits avec une singulière subtilité. Plus d'un lecteur trouvera peut-être que les résultats de ces analyses ne sont pas en proportion de la peine que l'auteur s'est donnée et qu'il donne aux autres. Il faut bien avouer, en effet, que ces analyses ne sont pas très systématiques. On sent trop qu'un certain nombre de chapitres, les plus importants, ont été d'abord des articles de revue, réunis après coup et adaptés tant bien que mal l'un à l'autre. La critique ou la polémique y tiennent beaucoup de place. Tout le premier livre, — détermination des modes fondamentaux de la vie morale, — est moins une étude directe de la question qu'un examen minutieux des idées de Brentano sur ce sujet. Il suit de là que la pensée de l'auteur ne se dégage que lentement, parce que l'auteur n'en a pris lui-même conscience que peu à peu. Les conclusions implicites de son ouvrage ne sont pas tout à fait celles qu'il se proposait d'établir.

Nous avons affaire à une pensée qui se cherche et nous sommes obligés nous-même de la chercher et d'en découvrir l'originalité.

C'est ainsi que d'abord M. Stout semble ne nous enseigner rien de nouveau sur les modes élémentaires de la vie morale. Est-il besoin de deux cents pages pour établir que la vie consciente comporte trois modes essentiels, la pensée, le sentiment, l'action? — Mais d'abord M. Stout a la prétention de mieux définir que les autres et de justifier plus sûrement cette distinction classique. Il se plaint que l'on n'ait pas essayé de rapporter l'analyse de la vie morale à un principe général. On a tenu certains modes pour distincts de cela seul qu'ils seraient spécifiquement irréductibles. A ce compte, deux sensations irréductibles, comme le bleu et le rouge, devraient être considérées comme deux modes élémentaires ou deux fonctions de la vie morale. Ce n'est donc point par le contenu ou la matière de la vie consciente qu'il en faut distinguer les modes : elle est éminemment une forme, une attitude. La conscience suppose quelque chose qui lui soit donné, un contenu immédiat; et ce sont ses diverses façons de réagir sur ce contenu qui constituent ses modes élémentaires. Ce qui est donné à la conscience comme sa matière, M. Stout le nomme présentation. A l'occasion de cette présentation, trois réactions successives sont possibles. Cette présentation est d'abord rapportée à un objet : elle reçoit une signification; elle paraît un élément, un effet, un signe de tel groupe d'autres présentations qui pourraient être données dans telles conditions. Rapporter ainsi une donnée de conscience à un objet, ou lui donner une signification, c'est penser. Mais une fois l'objet donné, ou plutôt conçu, — ne fut-ce que d'une façon ébauchée, — une autre réaction peut suivre; car cet objet peut être souhaité ou redouté; on peut s'y porter ou s'en détourner; et c'est là un second mode fondamental de conscience. Celui-là à son tour en engendre un troisième, car ou l'on s'y porte librement, ou on est empêché; et ainsi se produisent le plaisir et la peine. Ainsi s'appellent et se distinguent la pensée, l'action et le sentiment.

Mais de cela même il résulte que le sentiment ne se produit que dans l'action : il en est une modalité, spécifiquement différente, mais inséparable et qui ne constitue pas une attitude spéciale de la conscience puisqu'il n'est que le caractère que revêt l''attitude

active selon que les circonstances la favorisent ou l'entravent. Le plaisir et la peine sont des modalités de l'action, comme l'affirmation, (ou le jugement), est une modalité de la pensée ou de l'acte par lequel une présentation reçoit une signification. De sorte qu'en somme les modes fondamentaux de la conscience se réduisent à deux : on pense à un objet ou on le veut; et, dans chaque cas, il y a subdivision; car, l'objet que l'on pense, on peut en avoir l'idée simplement, ou l'on en affirme l'existence; et, l'objet que l'on veut, on peut y tendre simplement, ou l'on y tend librement ou avec gêne. Le jugement et le sentiment sont des complications de la pensée et de l'action.

Ne pourrait-on pas aller plus loin et réduire absolument à l'unité la diversité apparente de la conscience? Il semble bien que ce soit là la conclusion, sinon le dessein primitif, de M. Stout. — Toute pensée véritable, qui n'est pas un simple jeu de souvenirs sans but et sans intérêt, a l'attention pour condition et pour forme. Or il y a identité entre l'attention et la tendance, ou effort, ou désir, — termes synonymes. Je ne vois, dit M. Stout, entre l'effort ou désir et l'attention que cette différence : quand nous parlons de tendance, nous considérons la direction de l'action mentale prise dans son ensemble, le fait qu'elle s'achemine vers une fin qui en détermine les phases successives; quand nous parlons d'attention, nous considérons une à une les phases du processus mental et la manière dont elles se relient l'une à l'autre, dont elles s'appellent et s'intègrent : attention, c'est intégration. Et M. Stout démontre surabondamment qu'il y a désir partout où il y a attention et attention partout où il y a désir. — Il résulte de ces analyses que l'activité n'est pas une modalité spéciale de la conscience. Elle en est la forme parce qu'elle est la forme de la vie, ou la propriété constitutive du vivant. Ce qui caractérise le vivant, c'est la propriété de se maintenir ou de se rétablir. Il est ainsi fait que, dès que quelqu'une de ses fonctions est détournée de son point d'équilibre, ce trouble est le point de départ d'une série de faits qui tendent au rétablissement de l'équilibre, comme une blessure est le point de départ du processus de cicatrisation qui la réparera. Il y a finalité en ce sens que le résultat rend raison des antécédents qui le produiront; en ce sens aussi que le processus est déclanché par ce qui rend le résultat nécessaire. Ce processus, qui va du

trouble de l'équilibre à son rétablissement, M. Stout le nomme, d'après Avenarius, une *série vitale*. De ces séries les unes sont toutes physiques, comme le processus de cicatrisation; d'autres sont toutes mentales comme le travail d'esprit par lequel nous restaurons une conviction ébranlée par quelque fait nouveau ; d'autres enfin, les plus nombreuses pour l'homme, sont psycho-physiques, en ce sens que, pour amener les gestes physiques qui rétabliront l'équilibre, certaines organisations de pensées sont nécessaires. — Si donc nous nous plaçons au point de vue purement psychologique, nous ne pouvons pas considérer l'activité comme un mode, parmi d'autres, de la conscience et qui s'opposerait à la pensée. Penser, c'est, nous venons de le voir, une façon d'agir et une condition de quantité d'actions plus complexes. La différence de la pensée à l'action dans l'ordre mental, c'est la différence de la matière à la forme. — De là résulte que, quelles que soient les premières déclarations de M. Stout sur la composition de la vie mentale, il ne laisse dans ses analyses à peu près aucune place à ces modes de conscience qui sont le sentiment et la tendance. A peine un chapitre, en concluant, sur le plaisir et la peine. Il s'étend d'avantage sur l'activité; mais c'est pour l'identifier à l'attention, en tant qu'il s'agit d'activité mentale. Ce qui reste donc comme l'unique matière de ses analyses c'est la pensée, qui est la forme mentale de l'activité. En cela il est disciple de Herbart, encore qu'il soit malaisé de savoir jusqu'où il le suit dans sa réduction de la vie mentale à un mécanisme de représentations, n'impliquant aucune activité organisatrice, aucune force transcendante.

Ayant réduit plus ou moins expressément toute la vie morale à la pensée, mais à la pensée active, c'est cette activité que M. Stout s'est proposé de décrire. C'est ce qui fait l'objet essentiel et l'unité de son second livre. Il y éclaircit d'abord le concept d'activité mentale. Et, comme cette activité a l'attention pour condition ou plutôt pour forme générale, il l'étudie longuement ne passant qu'ensuite aux divers processus par lesquels se constitue la pensée, comme la perception, ou l'aperception, ou la comparaison. De ces analyses il suffit d'indiquer, puisque aussi bien il y faudra revenir, l'idée essentielle. Toute pensée active et vivante est une invention, un ordre nouveau approprié aux besoins de l'individu et ayant son principe dans son caractère et dans sa situation. Les besoins de la

vie sont à la base : ils requièrent la pensée. La pensée, une fois née, a ses besoins propres, et tous ces besoins ensemble suscitent selon les circonstances un certain ordre des présentations actuelles ou remémorées, un ordre souple, sans cesse modifié, adapté à tous les changements externes et qui est toute autre chose que le jeu automatique de l'association. La pensée est création, adaptation, harmonie.

Mais deux choses restent dans l'ombre au cours de ces analyses. Cette invention appropriée aux besoins de la vie et qui n'est pas un jeu mécanique de souvenirs, comment s'explique-t-elle? Faire de l'activité, comme organisation des mouvements ou des idées en vue d'un but, la propriété de la vie, c'est sans doute ramener en quelque façon à l'unité les processus hétérogènes de la vie physique et morale; mais réduire des faits à une formule générale ce n'est pas les expliquer. De ce côté la psychologie de M. Stout n'arrive pas à s'achever. D'autre part, M. Stout nous explique ce qu'est en sa nature propre chaque processus de pensée, ou encore quel est le caractère général de tous ces processus. Mais comment naissent-ils? comment s'organisent-ils entre eux? Quel est, en un mot, l'ordre de développement de la vie mentale? C'est ce que M. Stout, conformément d'ailleurs à son dessein tout analytique, n'a pas essayé d'expliquer; mais c'est aussi ce qui rend bien indécise la portée de ses analyses. Il manque à cette œuvre une vue d'ensemble, telle qu'on la trouve, par exemple, chez M. Ward.

Ainsi s'opposent les intentions de nos trois psychologues. L'un nous donne une description systématique et complète, mais un peu superficielle, de la vie morale; un autre en tente une explication synthétique, déterminant l'ordre et l'enchaînement des fonctions élémentaires de la vie consciente; le dernier essaie d'analyser sans beaucoup de cohérence, mais avec une pénétrante subtilité, les processus par lesquels elles se constituent progressivement.

II

Toutefois ces trois auteurs s'accordent sur un certain nombre de points qui vont nous permettre de les situer dans l'histoire. En tous

on retrouve plus ou moins accentuées un certain nombre de conceptions ou de tendances dont les unes les rapprochent non seulement l'un de l'autre, mais tous ensemble du groupe de philosophes qui constituent l'école empirique anglaise, tandis que les autres les en séparent nettement et orientent la philosophie traditionnelle en une voie quelque peu nouvelle.

La psychologie associationniste, dont les progrès constituent toute l'histoire de la psychologie anglaise au XIXe siècle, a trouvé sa forme la plus systématique dans l'œuvre de Bain : il semble que dans les écrits de cet auteur le principe de l'association ait fourni tout ce qu'il pouvait donner. Deux traits essentiels caractérisent cet associationnisme. D'abord il prétend être une science du mental comme tel. Il ne nie point la dépendance du moral à l'égard du physique, et même il la signale à l'occasion, mais il n'y insiste pas et ne cherche jamais en des hypothèses sur l'organisation nerveuse la raison de l'ordre et des caractères des processus psychologiques. Bain explique le mental par le mental. Il suppose des données psychologiques élémentaires et c'est par la combinaison de ces données qu'il essaie de rendre raison de tous les aspects complexes de la vie morale. La psychologie prétend faire ses affaires elle-même; elle s'établit dans l'isolement. — D'autre part ce que cette psychologie prétend expliquer c'est la façon dont se constitue à nouveau en chaque homme le système de sa vie morale. Sans doute, pas plus qu'elle ne nie les relations psycho-physiologiques, la psychologie associationniste ne nie l'hérédité; mais ce qui est héréditaire ayant dû être acquis une fois et étant donc réductible à des éléments, elle expliquera la vie morale, comme si rien jamais n'était donné tout fait. Elle fera abstraction de la succession des âges, des progrès, des acquisitions fixées l'une après l'autre : selon la formule connue, elle considérera l'humanité comme un seul homme dont la vie se perpétue indéfiniment; elle envisagera l'homme éternel. Une psychologie pure et statique, voilà ce qu'est l'associationnisme dans l'œuvre de Bain, conformément d'ailleurs à la tradition.

Or au moment où Bain préparait, on achevait son œuvre; d'autres philosophes, en Angleterre même, s'avisaient que cette psychologie pure et statique n'est pas toute la science mentale, qu'elle laisse bien des problèmes irrésolus ou même qu'elle oublie de les poser. Spen-

cer, pour commencer par le plus ancien, puisque la première édition de ses *Principes de psychologie* est de 1855, rétablit les droits du temps dans le domaine psychologique et distribue dans la série des âges les diverses formations mentales. Son improvisation était moins l'esquisse d'une science nouvelle ou d'un nouvel aspect de la science qu'un programme de recherches appelées certainement à être fécondes. Plus près de nous, et parallèlement à Bain, d'autres auteurs, tels que Carpenter en sa *Physiologie mentale* (1855) ou Maudsley, dans sa *Physiologie* et sa *Pathologie de l'Esprit*, orientent les études psychologiques dans une autre direction : ils veulent décrire la vie morale parallèlement à la vie physique, faire correspondre les fonctions de l'une aux organes de l'autre et chercher dans le corps la raison du moral. De sorte qu'aux abords de 1880, au moment où débutaient et prenaient parti les auteurs dont nous nous occupons, trois voies s'ouvraient, semble-t-il, à la psychologie : elle pouvait rester statique, analytique, descriptive, à la manière de celle de Bain; elle pouvait être dynamique, synthétique, génétique, à la manière de celle de Spencer; elle pouvait être physiologique à la manière de celle de Maudsley.

C'est la tradition qui l'a emporté. Les représentants les plus autorisés de la psychologie anglaise actuelle, MM. Ward, Stout et Sully, ne se préoccupent nullement de l'évolution mentale. Ils considèrent l'homme avec les éléments essentiels de sa nature, tels en somme qu'ils ont dû exister et agir de tout temps : les produits mentaux ont pu être plus ou moins complexes ou raffinés; les éléments et les processus d'élaboration ont toujours été les mêmes en principe dans la race humaine. — De la même façon, ils attribuent peu d'importance aux données de la physiologie. Le plus accommodant des trois. M. J. Sully, reconnaît l'intérêt des recherches de localisation; mais il ne laisse pas de tenir pour médiocre dans le présent et même pour un avenir considérable la contribution de la physiologie. Elle ne peut nous faire connaitre que les antécédents physiques des phénomènes les plus élémentaires, mais non les conditions de leurs liaisons ou combinaisons de plus en plus complexes. Aussi proteste-t-il vivement contre les illusions de psychologues comme Horwicz qui prétendent qu'on devra arriver à déduire les lois psychologiques, jusque-là purement empiriques, des lois biologiques. A plus forte raison doit-on s'attendre à voir

les explications ou les schèmes physiologiques exclus de la psychologie de M. Ward. Cette attitude lui est imposée à la fois par sa définition de la psychologie et par sa conception de la vie mentale. D'une part, la psychologie n'est pas une science parmi les autres et qui puisse en être solidaire : son problème est à part et enveloppe, comme sa matière, les objets de toutes les autres sciences. Ne serait-il pas contraire à cette définition de prétendre trouver la raison du fait mental, c'est-à-dire la raison de la constitution progressive du monde pour un sujet, dans la nature objective de l'un des éléments de ce monde; car le corps, tel que le physiologiste le connaît, n'est qu'un des objets de l'expérience, une des choses dont il faut expliquer comment elle devient pour nous. D'autre part, selon M. Ward, le principe essentiel de cette construction de l'expérience, c'est l'activité du sujet, et il nous déclare expressément, dans le second de ses articles sur les *Principes psychologiques*, que la raison du sujet et de son activité ne saurait se trouver dans l'organisme dont l'unité ne fonde pas l'unité du sujet, mais se fonde sur lui. C'est donc bien plutôt du côté de la métaphysique qu'il faudrait chercher les raisons des caractères originaux de la réalité mentale. C'est bien là, en effet, la conclusion très nette des conférences de M. Ward sur le Naturalisme et l'Agnosticisme. Métaphysique à part, on trouverait dans les premiers chapitres de M. Stout la même fin de non recevoir opposée aux prétentions de la physiologie. Mais il est inutile d'insister. Il reste donc bien entendu que nos auteurs sont d'accord avec Bain pour conserver à la psychologie son indépendance et son caractère statique.

Ils ne laissent pas d'ailleurs de s'écarter singulièrement de la tradition sur d'autres points non moins essentiels. Il est vrai qu'ils s'en écartent à des degrés très différents. M. Sully reste tout près de l'associationnisme orthodoxe. M. Stout en est plus loin, mais il est tout pénétré de l'esprit de Herbart dont il a soigneusement étudié l'œuvre psychologique. Or de la psychologie de ce philosophe à l'associationnisme, il y a assez d'analogies pour que M. Stout, malgré ses intentions et ses polémiques contre l'empirisme anglais, n'en soit encore affranchi qu'à demi. Le plus indépendant, l'adversaire le plus net, c'est M. Ward. Mais tous réagissent sur quelques points essentiels contre l'associationnisme. Ce sont ces points que nous devons maintenant indiquer. Il faudra dire aussi, à propos de

chacune de ces déviations, à quelles influences elle est due. Disons tout d'abord que d'une manière générale, il faut, dans cette transformation de la psychologie, faire une grande part à la polémique de l'idéalisme anglais, aux écrits de Green et de M. Bradley dont les *Principes de logique* (1883) ont laissé leurs traces dans les écrits de M. Ward, et surtout de M. Stout. Une place à part devrait être faite à l'influence de la *Psychologie physiologique* de Wundt, le vrai guide de M. Ward. Comme d'autre part M. Stout admire M. Ward et le prend souvent pour inspirateur; comme enfin M. Sully tient Wundt pour une autorité, le nom de ce philosophe domine donc le développement de la psychologie anglaise de 1875 à nos jours. Enfin il faudrait signaler l'action de M. William James venu plus tard, après M. Ward, mais dont l'influence s'est exercée, concurremment avec celle de cet auteur, sur MM. Stout et Sully qui se réfèrent assez souvent à ses *Principes de psychologie*. Ce ne sont encore là que des indications : nous y reviendrons en précisant les points sur lesquels nos auteurs s'écartent de l'associationnisme. Pour être bref et simple — au risque de l'être un peu trop — nous dirons que ces philosophes réforment ou refusent l'associationnisme sur trois points essentiels.

I. — D'abord ils se distinguent des associationnistes par la préoccupation de dégager la signification véritable et l'ordre réel et concret des processus mentaux ; et ils y croient arriver en rattachant toutes les fonctions et tous les produits de la conscience aux besoins de la vie.

La psychologie de Bain est toute analytique. Les divers faits mentaux y sont pris un à un, disséqués et réduits à leurs éléments; et c'est tout. De leur signification et de leur rôle, de la manière dont ils s'organisent, on ne nous dit rien. Cette suite de descriptions ressemble à une collection de pièces anatomiques. D'autant Bain est plus systématique, d'autant plus il s'écarte de la réalité concrète et de la vie. Il suffit de rappeler le plan singulier qu'il a suivi dans la seconde partie du plus important de ses ouvrages, *Les Sens et l'intelligence*. Voulant étudier la pensée proprement dite et persuadé qu'elle se ramène à un jeu d'associations, il prend donc tour à tour les divers modes fondamentaux d'association, ressemblance et contiguité, et, sous chacun de ces titres, il groupe sans aucun

souci de leur disparate tous les faits quelconque qui lui paraissent avoir leur principe dans ce mode de liaison; de sorte que l'étude ou l'explication d'une même fonction — la perception, par exemple, — se trouve dispersée en deux ou trois chapitres différents. A vrai dire ce n'est pas une étude de l'élaboration progressive de la connaissance, mais une exposition des effets réels ou possibles de l'association des idées.

Pourtant un psychologue très sympathique à l'associationnisme, dont il accepte les principes, s'il s'en sert pour résoudre d'autres problèmes, — je veux parler de Spencer, — avait compris le vrai point de vue où la psychologie doit se placer. Spencer essaie d'expliquer comment s'est constituée peu à peu la vie mentale, comment elle a évolué au cours des âges. Or le principe de son évolutionnisme, c'est que tout progrès trouve directement ou indirectement sa raison dans les besoins de la vie. Ce sont ces besoins qui suscitent, ou tout au moins qui maintiennent tout nouveau processus physiologique ou mental. Ainsi la conscience apparaît comme un nouveau moyen de conservation et de développement; elle s'étend et se complique de façon à permettre une correspondance plus étendue du vivant à son milieu et une adaptation plus efficace et plus sûre. Les processus mentaux sont donc des fonctions vitales : voilà leur rôle et leur signification ; et c'est de ce point de vue qu'il faut les décrire. Considérer la vie mentale comme un moyen de la vie ; considérer la vie mentale elle-même comme une vie, comme un ensemble de fonctions visant à la conservation et au développement du système qu'elles forment; chercher dans le tout la raison des parties, dans les résultats la raison des processus; prendre pour principes les tendances et leur fins, expliquées elles-mêmes par les exigences du milieu; substituer en un mot dans la psychologie le point de vue physiologique au point de vue anatomique, la finalité au mécanisme, la synthèse à l'analyse, l'explication concrète du réel aux considérations abstraites sur le possible, — tels étaient les conseils que donnait l'œuvre de Spencer; et, ces conseils, nos psychologues les ont suivis : ils considèrent la vie mentale comme un organisme dont il faut expliquer la croissance, le fonctionnement harmonieux et l'unité de composition.

Cette préoccupation se marque déjà chez le moins systématique de nos auteurs, M. J. Sully. Avant d'analyser les fonctions une à

une, il fait une longue étude de l'organisation mentale prise dans son ensemble et des conditions et des phases de son développement. Il la décompose en des éléments qu'il dénombre et décrit; il pose la condition première de leur développement et de leur organisation, à savoir l'attention qu'il subordonne aux besoins de la vie, aux divers intérêts du vivant, tels que les circonstances les excitent. Puis il nous montre comment la réaction de l'attention sur les données de la vie mentale les élabore et il décrit cette élaboration dans ses formes, ses conditions et ses degrés. Cent cinquante pages, si superficielles soient-elles, consacrées à cette étude de la croissance de la vie mentale prise comme un tout donnent sans doute à son œuvre un caractère suffisamment synthétique. D'autre part, lorsque M. Sully considère ces fonctions une à une, il se préoccupe d'en suivre le développement progressif; et ces progrès, il ne semble pas qu'il les explique simplement par une complication automatique des éléments, par un jeu mécanique d'associations mais par la pression des intérêts provoquant, parmi les synthèses possibles de sensations, d'idées ou de jugements, celles qui sont requises par la préoccupation dominante, déterminée elle-même par les circonstances et leur rapport aux besoins de l'individu.

Cette intention semble d'abord moins marquée dans l'œuvre de M. Stout, toute fragmentaire et préparatoire. Mais s'il n'a pas construit lui-même cette psychologie génétique qui serait la vraie science mentale, il en indique les conditions, particulièrement dans son chapitre central : *La synthèse cognitive et l'action.* La pensée est subordonnée à la vie; la vie elle-même est déterminée et orientée par les tendances. D'où la nécessité de fonder la psychologie sur une théorie des tendances, de leur naissance, de leur développement, de leur multiplication. De ce point de vue, la pensée apparaît comme un moyen des diverses fins de la vie; puis elle devient fin elle-même et donne lieu à des besoins spéciaux qui peuvent même se subordonner les autres. Mais toujours un processus mental est une action dont la raison est dans la nécessité d'un certain résultat. C'est donc au point de vue de la finalité et de la vie que le psychologue doit toujours se placer.

Que dire enfin de M. Ward dont justement toute la psychologie se définit par cette idée de croissance? La psychologie doit expli-

quer comment un sujet se fait son monde et s'y fait sa place, comment il s'y accommode ou s'en accomode. C'est son effort pour être qui domine tout; ce sont ses besoins qui dirigent l'attention, facteur central et constant de l'expérience. Toute pensée est un moyen inventé pour s'assurer dans l'être ou conquérir quelque avantage. Les principes eux-mêmes, avant de servir à la science, sont des instruments d'action dont il faut chercher la raison dans les besoins de la vie.

II. — MM. Ward, Stout et Sully s'écartent encore de l'associationnisme en refusant la conception de la vie mentale qui est le postulat de cette doctrine, à savoir l'atomisme psychologique.

Il faudrait marquer ici l'intervention de diverses influences. Celle de l'idéalisme anglais particulièrement et d'abord de Green, qui s'applique à montrer (notamment dans son *Introduction à Hume*) que la sensation pure n'est pas connaissance, mais occasion ou matière de connaissance; que toute pensée est la perception ou plutôt l'établissement d'un rapport entre des termes qui ne tiennent leur nature et leur sens que de cette relation même; de sorte que les données brutes du savoir ne sont qu'une matière informe où toute distinction est mise par l'action de la pensée : on est ainsi amené plus ou moins nécessairement à considérer la vie mentale, avant la réflexion, comme un continu indéfini. Ce sont au fond des considérations du même ordre qui suggèrent les subtiles polémiques de M. Bradley contre l'associationnisme. Dans ses *Études de Morale* et surtout dans ses *Principes de logique* il s'élève contre l'idée d'éléments mentaux subsistant en nous et susceptibles d'être évoqués, ressuscités par je ne sais quels procédés de nécromancien. Ce qui a été senti ou perçu, à supposer que ce fut une réalité isolable, ne saurait plus jamais reparaître. Tandis que Green combat plutôt l'idée d'atomes mentaux définis, Bradley combat l'idée d'atomes mentaux subsistants. L'un et l'autre tendent également à supprimer les éléments dont les associationnistes composent la vie mentale. — A cette influence de l'idéalisme anglais il faudrait joindre celle de Wundt dont l'autorité venait corroborer ces critiques. Sans doute Wundt paraît d'abord admettre l'existence ou la possibilité de sensations isolées. Mais qu'on en vienne à la partie centrale de sa Psychologie, à sa théorie de la Conscience et

du cours des représentations, on y lira qu'il n'y a de conscience, que nous n'existons et que des sensations n'existent pour nous qu'autant que ces sensations s'organisent selon des lois. C'est donc finalement la relation qui donne aux sensations l'existence pour nous, qui en fait une matière de connaissance : or que peuvent-elles être en tant qu'elles ne sont pas pour nous? Peut-on leur assigner une existence comme données mentales et une nature définie? — Plus tard les vives critiques de W. James contre la chimie mentale et la réduction de l'esprit à je ne sais quelle poussière de conscience ont achevé de jeter la suspicion sur le postulat de l'associationnisme. On en retrouve l'écho très net dans les écrits de Sully et de Stout.

On comprend donc que nos psychologues aient pu être amenés à introduire dans la psychologie une nouvelle conception de la matière de la vie mentale. Ils tendent tous, en effet, à substituer à l'atomisme associationniste la conception d'une réalité mentale continue. Les différences, les séparations sont l'œuvre de l'analyse : elles ne sont ni primitives, ni irréductibles. A la vérité, c'est un point sur lequel ils n'insistent pas tous de la même façon. — Ainsi M. Sully admet bien qu'il est artificiel d'isoler un fait mental; que chacun tient à tout le reste, en naît et s'y perd par des transitions insensibles. Mais puisque l'analyse est nécessaire à la science, il en prend son parti une fois pour toutes et il raisonne désormais comme s'il y avait des faits séparés, isolables, composables. — M. Stout proteste avec véhémence contre l'atomisme psychologique, mais il ne le remplace pas par une conception bien définie de la matière mentale. Pourtant cette idée se dégage de ses critiques, qu'une donnée mentale n'est pas un solide géométrique, aux arêtes vives et aux caractères stables comme ceux d'un échantillon minéral; c'est quelque chose d'indéterminé, de vivant, qui non seulement peut croître par les bords et s'étendre, mais qui se complique au dedans, se précise et s'enrichit indéfiniment : une idée, à mesure qu'on y insiste, multiplie ses éléments, varie ses nuances, s'enrichit de cent façons. Elle est, dans une certaine mesure, ce que nous en faisons; et ce que nous en faisons est déterminé par notre intention, par notre but. — Comme toujours, c'est M. Ward qui expose cette idée avec le plus de netteté. La matière de la vie mentale, ce sur quoi l'attention réagit pour

l'élaborer en pensée et en action, c'est un continu de présentations. Ce n'est pas une juxtaposition d'éléments distincts, mais un je ne sais quoi de mouvant et d'indéfini, qui ne comprend primitivement ni sons définis, ni couleurs distinctes, ni odeurs précises, etc., mais qui est tout cela à la fois, puisque nous vivons par tous nos sens et tous nos organes, et où nous ne discernons rien pourtant, chaque sensation s'étalant sur toutes les autres et les recouvrant. C'est le progrès de la vie qui distinguera les divers éléments sans les isoler et cette analyse pourra se continuer indéfiniment. Ce continu est donné une fois pour toutes en sa totalité. M. Ward n'admet pas qu'il s'accroisse par l'introduction d'un élément nouveau : une sensation nouvelle n'est qu'une modification, une nuance d'un continu de sensations préexistantes. Un son dans le silence est une modification du silence supposé senti. M. Ward semble sous-tendre aux sensations une conscience à vide et sentant son vide, tant il a peur de composer la vie mentale d'éléments susceptibles d'exister en eux-mêmes, par leur propre grâce.

Le résultat de ce changement de conception, c'est un autre changement dans la nature et l'ordre des problèmes psychologiques. — Au point de vue de l'atomisme, les éléments étant donnés tout faits, il n'y a qu'à expliquer comment ils se combinent : cette théorie des combinaisons mentales, de leurs formes et de leurs principes est toute la psychologie. — Mais du point de vue de la continuité indéfinie de la matière mentale il y a, avant toute explication des synthèses, à dire comment se constituent les éléments provisoires dont elles seront faites. Le premier processus de la vie mentale est un processus de différentiation, dont il faut indiquer les conditions. Et même ce problème de la différentiation est un problème constant, car les synthèses, — perception, souvenir, idée d'un objet, — ne sont encore que d'autres continus toujours insuffisamment définis, que nous devons analyser et préciser. Nous nous faisons une certaine idée d'une chose; mais cette idée n'est qu'un à peu près, un schéma qui se déterminera peu à peu au contact des objets et par réflexion. La vie mentale, action et connaissance, se constitue par des synthèses confuses qui se déterminent et se précisent progressivement. Nous allons toujours de l'ensemble au détail, de l'à peu près à la précision, du schéma vide et pour ainsi dire abstrait à la connaissance pleine et concrète. De là l'impor-

tance que prennent dans les écrits de Ward et de Stout des questions oubliées ou méconnues des psychologues antérieurs ; l'analyse des présentations, l'appréhension implicite, le passage de la pensée schématique à la pensée réelle, etc. ; c'est là la partie la plus originale et la plus féconde de leur œuvre.

III. — Enfin, nos trois auteurs ont introduit dans la psychologie, une conception, à quelques égards nouvelle, du processus mental considéré comme une action, une organisation, une invention, comme une synthèse qui se surajoute aux éléments qui en sont la matière et qui ne la renferment pas et ne la déterminent pas nécessairement.

C'est tout le contraire de l'associationnisme, selon lequel les éléments de la vie mentale se combinent automatiquement. Ils se lient, s'agglomèrent plus ou moins durablement selon des lois dont la raison dernière se trouve sans doute dans l'organisme. En tous cas, nous n'y sommes pour rien à titre de personne, puisque nous sommes le résultat de ces combinaisons. La vie mentale est un pur mécanisme. — Mais que dans ces combinaisons nous soyons pour quelque chose ou pour tout, que l'ordre vienne d'en haut, que la synthèse soit souple, imprévue, personnelle, voilà ce que disent au contraire nos psychologues.

Ici ce qu'il faudrait signaler avant tout c'est l'influence de Wundt et de sa théorie de l'aperception, ou de l'attention, posée comme la condition centrale et constante du progrès mental. Selon Wundt, la synthèse qui est la condition de la vie mentale exige autre chose qu'une rencontre ou une juxtaposition de sensations ou d'idées. — La plus simple association exige cette réaction du sujet qui est l'aperception et qui peut seule opérer la liaison des données. Deux sensations contiguës n'existent pas l'une pour l'autre et n'ont pas de raison de s'unir et de s'évoquer, si nous n'en remarquons pas la contiguïté. De sorte que, loin que l'association explique tout, y compris le sujet et ses actes apparents, elle ne s'explique elle-même que par la présence et l'activité du sujet, postulé comme une donnée de la psychologie, quelque interprétation métaphysique qu'on en puisse donner après. — D'autre part ces synthèses d'association sont de toutes les moins importantes. Wundt en distingue une autre série de synthèses qui sont les

liaisons aperceptives, où nous ne remarquons pas seulement la rencontre plus ou moins constante de tels éléments, mais où nous rapprochons, pour un but qui nous est propre, des éléments distants ou différents. Ici il y a choix, libre formation de concepts et de jugements, qui ne sont plus de simples répétitions de l'expérience. Au total, penser c'est organiser l'expérience; et cette organisation, de quelque façon que la matière en soit préparée, se fait du dedans, nait de nous, de la condition fondamentale de la vie psychologique qui est l'aperception. Elle est toujours action plus ou moins libre; c'est dans ce plus ou moins de liberté qu'est toute la différence d'un cas à l'autre; mais toujours le progrès mental va des synthèses forcées où nous constatons seulement les données de l'expérience aux synthèses inventées et libres.

Cette affirmation est le principe fondamental de la psychologie de M. Ward qui peut sembler à quelques égards n'être qu'une libre et originale transcription de cette quatrième section de la psychologie de Wundt. Pour l'un comme pour l'autre, c'est l'attention, ou réaction du sujet qui est le facteur essentiel du développement mental. Ce que M. Ward appelle différentiation du continu présentatif, c'est au fond ce dont traite Wundt dans son chapitre sur *la conscience et le cours des représentations*. Comme Wundt encore M. Ward donne à l'association des idées l'attention pour principe. Toute association se fait par contiguïté et cette contiguïté est l'œuvre de l'esprit, car deux sensations qui seraient réellement contiguës sans rien qui les sépare n'en feraient qu'une et il n'y aurait pas lieu à association. Mais d'autre part, si elles sont séparées, condition pour qu'elles soient deux et associables, il faut donc qu'elles soient rapprochées du dehors. Comme Wundt enfin, M. Ward fait de la pensée véritable une synthèse libre et nouvelle, une invention. Ici, M. Ward insiste plus que Wundt sur l'opposition entre penser et se souvenir. Il n'y a pensée, dit-il, que lorsqu'une question est posée, lorsqu'il y a un certain résultat à atteindre. On imagine alors quelle combinaison de données déjà élaborées, perceptions, souvenirs, idées, donnerait le résultat voulu, à savoir une conception explicative de tel fait, ou le moyen pratique de telle fin. On construit donc, à titre d'hypothèse, une certaine combinaison; puis on contrôle, on rectifie, on adapte. Ainsi problème, invention hypothétique, vérification, tâtonne-

ments, lente adaptation, le tout sous la poussée des besoins personnels, — voilà la pensée, qui n'est nullement le psittacisme d'un jeu d'associations.

C'est la même conception de la pensée inventive que l'on retrouve dans les deux autres auteurs. Elle est plus légèrement indiquée par M. James Sully. Cependant il a bien soin, à propos de chaque processus, perception, conception, jugement, raisonnement, d'insister sur ce point que ce sont là des synthèses; que ces synthèses pour se constituer requièrent l'attention; que l'attention, — qui pour lui d'ailleurs n'est pas un acte spécial et irréductible du sujet, mais un ajustement défini d'organes ou d'idées, — est déterminée par les besoins du moment; et qu'ainsi, si la raison des synthèses ne se trouve pas dans l'activité du sujet, pris comme être métaphysique, elle se trouve dans la réaction du sujet, pris comme organisation complexe de sentiments, de tendances et d'idées : tout processus est conditionné et déterminé par l'ensemble de la vie morale. De là le caractère personnel et variable des synthèses que les associationnistes ont le tort de vouloir expliquer par la seule considération de leurs éléments. Par là, quelles que soient les tendances empiriques de M. Sully, il se met hors de l'associationnisme strict et s'achemine vers la psychologie plus ou moins métaphysique de M. Ward.

Nous en sommes beaucoup plus près avec M. Stout. Sans doute, sur la question qui nous occupe, la psychologie de cet auteur est assez confuse, car, d'une part, il est parti de la psychologie de Herbart; et, comme le maître dont il s'inspire, il voudrait écarter toute idée d'un sujet actif et constituer la vie mentale d'un jeu de représentations s'appelant ou s'opposant. Mais d'autre part, il a adopté plus ou moins expréssement l'idée de la continuité mentale, l'idée du développement ou de la croissance interne des idées; au-dessus des éléments mentaux, et déterminant leur jeu il met les besoins de la vie manifestés par les tendances. Désormais ces conceptions lui forcent la main. Les idées de continuité et de croissance l'obligent bon gré mal gré à voir dans la matière mentale non un système de choses mortes, mais une vie, un être; tandis que la subordination de tout le jeu des idées aux besoins de la conservation physique ou mentale l'amène à considérer les divers processus comme des synthèses que leurs éléments ne suscitent

pas nécessairement et qui sont créées du dehors, en vue d'un dessein : les pensées sont donc des inventions, des œuvres ou des travaux d'art. C'est l'intention ou le but visé qui en donne la formule ou le schème, qui, après, se détermine et se précise. S'ordonner selon des lois qui s'imposent de haut comme de libres inventions de la vie, tel est le devoir des matériaux de la vie mentale. C'est par cette affirmation à demi involontaire que M. Stout nie l'associationnisme et s'en affranchit.

Au total donc, réintroduire dans la psychologie, en opposition avec le mécanisme associationniste, les idées de vie, d'action, de croissance, de continuité, d'invention, de liberté, c'est-à-dire les concepts spécifiques relatifs aux êtres vivants, voilà quelle a été la fonction de ces nouveaux psychologues. Si par là ils ont rendu la psychologie plus claire et plus sûre, nous ne voudrions pas le garantir; mais qu'ils l'aient rapprochée de la réalité, qu'ils l'aient faite plus souple, plus pénétrante, c'est bien ce qu'il nous semble et ce dont nous nous permettrons de les louer.

G. CANTECOR.

MÉTHODE DE LA SCIENCE PÉDAGOGIQUE

INTRODUCTION.

On parle souvent de *Science Pédagogique*, soit dans les livres, soit dans les programmes d'enseignement. Le sujet semble des plus rebattus. Chose étrange, c'est à peine s'il a été traité. Sous ce nom, on envisage presque toujours autre chose que la science : tantôt l'art de l'éducation, tantôt des systèmes philosophiques déduits d'un idéal pédagogique ou moral. A cet égard on peut distinguer, parmi les nombreux travaux consacrés à l'éducation, trois tendances caractéristiques. La première est celle des simples manuels pratiques. Ils ne prétendent point à une allure scientifique. Ils indiquent à l'étudiant ou à l'éducateur les attitudes à adopter en telle ou telle circonstance. Prévoir les cas les plus fréquents et les solutions les plus favorables, tel est le but de ces ouvrages, qui peuvent rendre les plus grands services aux parents et aux maîtres, mais ne s'élèvent pas au-dessus de l'art pratique, et même, en général, de la direction scolaire. Une autre tendance est celle de certains écrivains bien inspirés qui, le plus souvent sans être des spécialistes, ont signalé les abus les plus frappants de leur époque et proposé des réformes; tels les Rabelais, les Montaigne, Locke, Rousseau, Kant, Fichte, Spencer, etc. En troisième lieu, mentionnons les constructeurs de systèmes, ceux qui, de Platon à Pestalozzi et à Herbart, ont tenté d'ériger des monuments complets embrassant toute la pédagogie. Ceux-ci, sans doute, ont cherché la méthode, ils ont aspiré à fonder scientifiquement la pédagogie. Mais ils ont tous adopté une même attitude : tous ont pris pour point de départ non les faits, mais un idéal. Ils n'ont pas fondé une science, ils ont construit une philosophie[1].

Nous nous proposons de rechercher quelle doit être la méthode d'une science *positive* de l'éducation. Dans ce but, nous examine-

1. L'*Emile* appartient aussi bien à cette catégorie qu'à la précédente.

rons successivement les points suivants qui formeront les subdivisions de cette étude :

1° La Science pédagogique et sa méthode.
2° Définition de l'éducation.
3° Détermination du donné de la science pédagogique.
4° Détermination des faits pédagogiques.
5° Classification des faits pédagogiques.
Conclusion.

I. — La science pédagogique et sa méthode.

La question de principe qui se pose dès le début, lorsqu'on étudie une science, est celle de la possibilité de cette science : Peut-on concevoir une science de l'éducation? Bien que la solution soit ici évidente, comme elle domine tout notre sujet, nous lui devons une attention spéciale. En effet, l'éducation est un art, l'art d'élever les enfants, et l'on pourrait être tenté de s'en tenir à cette définition. Mais ce serait perdre de vue les enseignements les plus élémentaires de la logique : si l'éducation comporte cet ensemble de règles, de préceptes, de conseils pratiques qui forment le contenu d'un art, elle présente aussi un nombre infini de faits, les faits d'éducation, qui tous peuvent être objets de connaissance. Or c'est le propre de la science d'étudier et de connaître le réel. Il peut donc exister une science des faits pédagogiques. On peut encore se demander si c'est bien une science indépendante? ou si cette science ne se réduit pas en fin de compte à un ensemble de notions de psychologie, de morale, d'hygiène, de physiologie? La réponse à cette question est simple : Toute science du réel présente deux parties essentielles : elle décrit d'abord les faits dans leur nature, leurs caractères, dans leurs rapports entre eux; puis elle les classe d'après ces caractères. Plus son objet est complexe, plus la première partie, la partie descriptive, emprunte le concours d'autres sciences dont elle implique la possession. La chimie étudie les combinaisons de corps qui nous apparaissent comme simples : aussi ne fait-elle guère appel qu'à la physique. La géologie, au contraire, dans son analyse compliquée de l'écorce terrestre s'appuie sur la minéralogie, la physique, la chimie, la paléontologie (botanique et zoologique), etc., etc. A plus forte raison, la science pédagogique, avec son objet complexe, étend-

elle ses racines dans les sciences les plus diverses. Toutefois elle n'en reste pas moins une science indépendante; la preuve nous en sera fournie par le système de classification auquel elle aboutit. C'est à ce critérium que l'on reconnaît une science; il en marque le contour et la sépare des sciences voisines. Ce même critérium permet aussi de distinguer une science d'un art. Aucune démarcation précise, en effet, ne sépare la science pure de la science appliquée et celle-ci de l'art; ils se mêlent dans leurs confins, dans leurs données communes; entre l'attitude du physicien penché sur un problème et celle de l'ingénieur à la poursuite d'une solution difficile dans un projet d'installation électrique, la distance est minime. Et pourtant elle est parfaitement claire, lorsqu'on considère les principes de la science et de l'art, celui-ci mettant en pratique les enseignements de celle-là.

Cet état de choses, il est vrai, s'éloigne de la succession ordinaire des événements. Le plus souvent l'art a précédé la science. C'est le cas de tous les arts qui se fondent sur les phénomènes courants de la nature. La pirogue du sauvage a été construite sans aucune notion scientifique des poids spécifiques, et depuis des milliers d'années, on avait alterné la culture des céréales et des légumineuses, lorsque la science découvrit la propriété de ces dernières de fixer l'azote de l'air. Seuls les faits dissimulés à l'observation vulgaire, comme les phénomènes électriques, n'ont été utilisés par l'art qu'à la suite des révélations de la science. L'art peut donc exister sans la science : il peut se contenter d'une observation empirique; ce n'est pas la science qui crée le praticien. Ceci est vrai en pédagogie comme ailleurs.

En faut-il conclure que la science soit inutile? Non, sans doute; dès qu'elle intervient elle transforme la pratique et éclaire toutes ses opérations. Elle conduit de la pirogue au paquebot, du rebouteur au chirurgien. La science pédagogique ne créera pas l'éducateur, mais elle doit le libérer de la routine de l'empirisme, en le renseignant sur les faits, sur la nature de ses actes. Puis, en classant ces faits d'après leurs caractères, elle éclaire son choix entre ceux qui sont le mieux appropriés à ses fins. Elle ne proposera pas une méthode plutôt qu'une autre, mais en les analysant toutes, elle fournira à la pratique les matériaux qui lui sont nécessaires. En un mot, si la science ne crée pas l'art, elle est indispen-

sable à tout art un peu développé. Pour recourir en temps opportun à tel ou tel acte, il faut en connaître la portée, les conséquences, plutôt que se guider sur un catéchisme rigide de préceptes tout faits.

Si, en médecine, l'empirisme du rebouteur est devenu l'exception, en pédagogie il est encore la coutume. (Peu de parents s'en écartent.) Nulle part le besoin d'une étude systématique, le besoin de simplification et de lumière ne se fait sentir aussi vivement. Nulle part la prévision des faits naturels par la connaissance scientifique ne serait plus précieuse qu'en éducation. Il faut parcourir les écrits pédagogiques, pour se rendre compte de l'état chaotique dans lequel se trouve encore cette science. Trop fréquemment encore, les idées, les règles, les conseils s'y succèdent sans ordre logique, sans principes généraux permettant de sérier les problèmes, d'écarter les contradictions; quoi de surprenant si le praticien se décourage et retourne à ses propres expériences. La clarté, l'ordre dans les idées, voilà ce qu'il lui faudrait aujourd'hui pour discerner dans cette profusion d'idées nouvelles ce dont il peut tirer parti.

L'art de l'éducation, il est vrai, n'est pas totalement dépourvu de bases scientifiques. On a observé plus ou moins approximativement certains faits; d'autres, comme la psychologie de l'enfant, sont l'objet d'investigations minutieuses. Mais le travail synthétique qui caractérise une science est à peine ébauché. Une analyse systématique des faits pédagogiques, leur définition, leur classement, tout cela est encore presque entièrement à faire. Le seul philosophe qui ait tenté de construire une véritable science de l'éducation est Herbart. Mais il s'est appliqué à décrire les faits plutôt qu'à les classer. Il n'a pas atteint le but, parce que la méthode qu'il avait adoptée ne l'y conduisait pas, ainsi que nous aurons l'occasion de le remarquer tout à l'heure.

Si la science pédagogique n'a pas progressé plus rapidement, c'est précisément parce que sa méthode était vicieuse, parce qu'elle n'a jamais été traitée comme une science positive. Comme telle, elle doit se fonder sur l'observation des faits et de leurs rapports, puis sur leur définition et leur classification. La méthode inductive seule permet, après avoir étudié la nature des faits et leurs conséquences, de conclure à leur nature et à leurs conséquences

dans l'avenir. Sans doute, aucune science ne peut s'en tenir à une méthode unique; dans les sciences de la nature, après avoir noté les faits, et conclu aux lois générales qui en résultent, nous employons ces lois comme point de départ de raisonnements nouveaux, raisonnements déductifs cette fois. De même, en pédagogie, après nous être élevés par l'induction à une loi générale, nous serons appelés à en déduire les conséquences. Cette méthode sera sans doute critiquée à la fois par le moraliste et par le pédologue. Celui-ci la trouvera surannée, celui-là trop terre à terre. Mais ces objections ne reposeraient, croyons-nous, que sur un malentendu.

Signalons ici une difficulté qu'on néglige trop souvent en parlant d'éducation, celle de la terminologie. Plus l'objet d'une science touche à notre vie quotidienne, plus il lui a été appliqué de noms divers, mal définis, antérieurement à l'étude scientifique. Ce fait est remarquable en psychologie [1]; il se retrouve en pédagogie : que l'on parle de méthodes, d'éducation morale, d'instruction, ces termes, dans leur sens général, se comprennent facilement. Mais sitôt qu'on les définit de plus près, on découvre qu'ils désignent tour à tour des opérations très diverses. Cette imprécision à laquelle le langage scientifique a remédié en psychologie entraîne encore des confusions perpétuelles dans la pratique pédagogique; elle contribue largement aux obscurités de certaines doctrines et à leurs contradictions; que l'on songe seulement aux différentes conceptions du mot « enfant », du nourrisson au collégien!

II. — Définition de l'éducation.

La première démarche d'une science est de définir son objet. Si celui-ci était nouveau elle pourrait recourir pour cela à l'hypothèse ou au postulat. Mais l'éducation existait longtemps avant que l'on songeât à lui donner un nom et à la définir; elle est un fait positif; en tout temps, en tout lieu, bien qu'avec des soins et une habileté variables, les hommes ont élevé leurs enfants. Il convient donc d'observer toutes ces éducations et d'en rechercher les traits communs; ceux-ci constitueront, ne fût-ce qu'à titre provisoire, une définition générale de l'éducation, définition qui devra être vérifiée

1. On dit encore aujourd'hui *mon sentiment* pour *mon avis* et même *faire sentir* pour *faire comprendre*; voyez aussi les sens multiples du mot *sensibilité*.

par l'expérience avant qu'il nous soit permis de l'adopter sans réserve. Nous n'avons pas à faire ici ce travail; nous indiquons la méthode; quelques exemples l'éclaireront. Ils nous montreront tous l'éducateur concevant l'idéal de la destinée humaine et s'appliquant à y préparer l'enfant : pour les anciens, l'idéal est le citoyen; nous voyons Lycurgue, Platon, Aristote, préparer dans l'enfant le soldat ou le magistrat. Au moyen âge, l'éducation se conforme à l'idéal, tantôt religieux, tantôt militaire, que l'on se propose alors. Plus tard, Locke prépare le jeune lord à réaliser l'idéal du gentilhomme. Chacun conçoit un idéal et y convie l'enfant : pour Rousseau c'est une vie selon la nature, pour Kant c'est la perfection morale. J. Stuart-Mill fut élevé en vue de l'idéal intellectuel, etc., etc. Ce sont là des faits précis, simples à observer; on pourrait les accumuler à l'infini. Leur caractère commun est celui-ci : *la préparation de l'enfant à réaliser, dans la mesure du possible, l'idéal humain conçu par son éducateur.* Ainsi, partout, un jugement de valeur au début, puis une préparation à réaliser l'idéal. Ce double caractère est commun à toute éducation et en fournit par conséquent une définition *a posteriori.*

Il est aisé de vérifier si cette définition est adéquate : rigoureusement extraite des faits de l'éducation, elle se rapporte nécessairement à ces faits; reste à vérifier si elle est suffisamment générale, si elle ne l'est pas trop. Pour s'en rendre compte, on l'opposera aux diverses définitions *a priori* qui ont été formulées par les philosophes. Ce sont les seules avec lesquelles elle se trouve en concurrence.

Nous venons de remarquer que la présence d'un jugement de valeur au début de toute éducation est un fait positif, révélé par l'observation. Mais ce jugement varie d'une éducation à l'autre; c'est là aussi un fait positif qui vient d'être constaté. Dans cette variation réside le caractère spécifique de chaque éducation. Cette observation a échappé aux auteurs de définitions *a priori*. Chacun d'eux avait placé à la base de son système d'éducation un idéal, *son* idéal, conception personnelle. Chacun d'eux crut voir dans cette conception personnelle le principe universel de toute éducation. Leur erreur commune a donc été une généralisation illégitime. Ils ont attribué à *toute* éducation ce qui était vrai *d'une* éducation, de *leur* éducation, ils ont pris le caractère de l'espèce pour celui du genre.

Ainsi, entre les deux définitions, la différence est celle-ci : la première découvre comme caractère général de l'éducation l'existence d'un jugement de valeur, et comme caractère spécial des systèmes particuliers d'éducation, le contenu de ce jugement de valeur. La définition *a priori*, au contraire, veut voir dans ce contenu même le caractère général de toute éducation.

Cette seconde conception aboutit à deux contradictions. D'abord, en subordonnant la définition de l'éducation à l'acceptation d'un idéal donné, on exclut de la définition toutes les éducations qui ne se déduisent pas de cet idéal. De la sorte, pour un pédagogue de notre temps, qui place l'idéal moral en tête de l'éducation, les soins dont étaient entourés les enfants de Sparte ou d'Athènes ne furent pas des éducations. Et pourtant ces soins étaient des faits, et ces faits sont précisément ce que nous entendons désigner quand nous parlons d'éducation. On se heurte donc à une contradiction entre la théorie et les faits, parce que, la définition étant celle d'une espèce et non celle du genre, exclut sans droit les autres espèces du genre.

En second lieu, en posant *a priori* un idéal donné à toute éducation, nous en étranglons le programme, nous en éliminons par avance toutes les opérations qui ne tendent pas à cet idéal. Elles ne possèdent plus leur raison d'être. Si cet idéal est la morale, par exemple, nous ne pouvons plus justifier aucun des préceptes qui, débordant la loi morale, tendent à préparer l'enfant à la vie réelle. Il aura à lutter et à gagner sa place dans le monde; il se heurtera constamment à des appétits, à des exigences souvent injustes, et devra se défendre; il trouvera sa route barrée par la compétition âpre, plus ou moins morale, des intérêts; il devra faire valoir ses droits.... De deux choses l'une, ou bien la préparation à ce combat de la vie est *extra-pédagogique*, étrangère à l'éducation, ou bien elle doit se déduire du but de l'éducation. Or quel est l'éducateur digne de ce nom qui, prévoyant ces besoins et ces luttes, en négligera les effets dans sa conception de la vie humaine ? Si, par conséquent, le concept d'éducation limité par une définition *a priori* ne s'étend pas à ces faits, c'est que cette définition est inadéquate. Elle n'est pas assez générale.

La définition *a posteriori* supprime toutes ces contradictions. Tirée des faits, elle leur reste conforme. Toutes les éducations,

quel qu'en soit le principe, rentrent dans cette définition; cela résulte de ce qui a été dit plus haut. Tous les faits pédagogiques y sont inclus; si j'enseigne à mon fils les racines grecques, ce n'est certes pas en vertu d'un principe de valeur commun à toutes les éducations, mais simplement parce que l'idéal que je me fais, moi, de sa destinée me conduit à lui procurer cette connaissance. Notre définition *a posteriori* est donc parfaitement adéquate. Elle s'étend à toutes les éducations et à tous les faits qui en dérivent, et à rien de plus.

La possession d'une bonne définition de l'éducation n'est pas une simple satisfaction de l'esprit : en permettant d'embrasser dans un concept unique toutes les formes passées et présentes de l'éducation, elle apporte aux études pédagogiques une première clarté dont elles ont grand besoin. De plus, elle est la condition *sine qua non* de toute science pédagogique de l'avenir. Si l'idéal humain s'est modifié d'époque en époque et de lieu en lieu, on doit prévoir qu'il en sera de même dans l'avenir; que serait, à travers ces changements perpétuels, le sort d'une science pédagogique qui subirait les mêmes variations, dont la conception ne serait pas maintenue constante par une définition solide, et dont les principes se trouveraient par suite en contradiction, soit avec les faits du présent, soit avec les principes du passé? Une définition précise et parfaitement adéquate peut seule écarter ce danger.

D'autre part, définir l'éducation c'est poser le but de l'art pédagogique; si c'est un but incomplet, s'adaptant à une époque ou à un endroit, et non un but général et permanent, une description vraiment utile de l'art pédagogique devient impossible; vrais aujourd'hui, ses préceptes seraient faux demain. Si nous plaçons le but de toute éducation dans la moralité, la règle pédagogique s'identifie à la loi morale; dès lors elle variera avec elle. D'autre part, les deux principes n'en formant plus qu'un, un enseignement pédagogique devient superflu. Enfin, tout précepte destiné à préparer l'homme à la vie réelle, à la lutte pour l'existence, devient, nous l'avons vu, extra-pédagogique. Une définition générale et adéquate de l'éducation remet les choses en place : le but de l'éducation n'est plus dans la moralité, mais dans la préparation de l'enfant à la réalisation de la destinée que l'éducateur juge pour lui la meilleure; cet idéal de la destinée variera avec l'éducateur,

avec l'enfant, avec le milieu; que l'éducateur soit chrétien ou mahométan, l'idéal change; que l'enfant soit normal, subnormal ou anormal, qu'il vive à Paris ou à Fez, l'idéal conçu par l'éducateur varie plus encore peut-être. Mais le but de l'éducation reste le même : la préparation à cet idéal. Cette donnée constante est le point de départ de la science pédagogique; elle en forme le cadre stable au milieu duquel les préceptes pratiques évoluent suivant les besoins de chaque temps et de chaque lieu, suivant les principes qui en dérivent.

III. — Détermination du donné de la science pédagogique.

La définition de l'éducation, en délimitant le champ de cette science, en précise le contenu. Dans cette préparation de l'enfant à la destinée que son éducateur estime la meilleure, on discerne de prime abord les éléments suivants :

1° L'*élève*, qui se présente à nous sous deux aspects : un enfant, un futur homme. Il faut comprendre le premier et le conduire, il faut préparer le second. L'enfant que nous élevons réclame de nous la connaissance de l'âme enfantine; le futur homme exige de solides notions de psychologie de l'adulte. La pratique de l'éducation s'appuiera donc sur la psychologie de l'enfant, la théorie sur celle de l'homme, qui indique le but. Ce sont là par excellence les sciences auxiliaires de la pédagogie. Celui qui ne comprend pas l'enfant est incapable de l'élever; celui qui ne connaît pas l'homme est impuissant à le façonner, à le préparer pour la vie.

2° L'éducation est accomplie par un être humain; c'est le second élément : nous l'appelons l'*éducateur*, qu'il s'agisse de parents, de maîtres, etc. Cet éducateur, c'est vous, c'est moi, c'est toute personne qui s'occupe d'élever un enfant, directement ou par le ministère d'autrui. Il appartient au réel; rien n'est plus absurde que d'en parler comme d'un être idéal. Toute théorie qui part du principe que l'éducateur est ou doit être un génie tient de l'utopie, non de la science. Ceux qui accablent de leurs critiques l'éducateur de tous les temps, qui lui reprochent si durement de ne pas savoir ce que c'est qu'un enfant, ne nous montrent-ils pas tout simplement combien ils ignorent eux-mêmes ce que c'est qu'un homme? (que feraient-ils, ceux-là, s'ils avaient affaire à la gent enfantine?)

Ne perdons jamais de vue ce fait si simple et si négligé : l'éducateur n'est qu'un homme. La méthode pour l'étude positive de cet élément du donné pédagogique consiste moins à exposer en un catéchisme les vertus qu'il doit posséder, qu'à rechercher les formes de son activité, l'influence qu'il exerce volontairement ou spontanément sur le développement de l'enfant, les variations que subit cette influence dans les diverses formes d'éducation (familiale, scolaire, etc.). Cela fait, le catéchisme et les recommandations se déduiront par l'évidence.

3° L'éducateur doit se former une conception de la destinée à laquelle est appelé son élève, conception qui ne repose pas seulement sur l'idéal, mais aussi sur une juste vue de la réalité. Pour apprécier cette destinée, il faut en analyser les éléments et notamment *le milieu* dans lequel elle se déroulera. C'est un troisième facteur dont la notion se déduit, elle aussi, de la définition de l'éducation, tandis que l'existence s'en constate par l'observation des faits. C'est encore une erreur très fréquente, de négliger cet élément capital de l'éducation ou de mal le comprendre; c'est la source de la plupart des paradoxes pédagogiques. On divise en général le milieu suivant l'entourage éducatif : milieu familial, milieu scolaire, social, etc. A ces données doivent s'ajouter celles relatives au milieu matériel, habitation, climat, etc. Mais cette méthode doit être élargie. L'analyse du milieu n'est qu'un travail préliminaire; il reste à en tirer deux ordres de déductions : d'abord, quelle est l'influence du milieu sur l'évolution de l'enfant et par là sur l'éducation? puis, et c'est là le principal, quelles sont les exigences du milieu pour l'avenir, quelle orientation l'adaptation à ce milieu nous impose-t-elle?

Une remarque, en passant : tous ces éléments de l'éducation se révèlent aussi bien par l'observation des faits qu'ils se déduisent de la définition de l'éducation. Cet accord entre le réel et les conséquences logiques de la définition confirme que celle-ci est juste.

IV. — Détermination des faits pédagogiques.

S'il est aisé de déterminer quels sont les faits généraux qui constituent le donné de *toute* éducation, il ne l'est pas toujours de discerner parmi les incidents quotidiens de la vie de l'enfant ce

qui est ou n'est pas un fait pédagogique, ce qui concourt ou non à son éducation; sur ce point les erreurs de la pratique sont fréquentes. De la définition de l'éducation se déduit celle du fait pédagogique; celui-ci est : *toute opération ayant pour but de préparer l'élève à sa destinée*. Le bruit d'un enfant nous dérange et nous lui en adressons des reproches : c'est un fait social quelconque dépourvu de caractère pédagogique; tandis que notre silence, le simple « laisser faire », en présence d'une activité bruyante mais favorable à son développement, eût été un acte de sage éducation. Toute confusion entre ces faits est dangereuse. Les faits pédagogiques constituant tout le champ de la science de l'éducation, la première démarche de cette science est de les discerner. Elle les recherchera dans l'observation du réel en s'appuyant sur la définition qui vient d'être donnée.

Elle se demandera quels sont les hommes qui ont reçu la meilleure éducation, c'est-à-dire qui ont réalisé au plus près l'idéal? Quel homme réalise le mieux l'idéal du citoyen, sinon celui qui, aimant sa patrie sans réserve, consacre sa vie à la servir, appliquant un esprit éclairé à diriger ses aspirations, ses sentiments, ses actes vers le bien de la patrie, refoulant les désirs personnels, les intérêts égoïstes. L'idéal du chrétien est réalisé par celui qui, non seulement aime et accepte la loi religieuse, mais sait discerner dans ses actes et ses jugements ce qui répond à cette loi; qui fait taire en lui les appétits, les appels de la vie mondaine, pour ne favoriser que les inclinations conformes à son idéal. Le militaire idéal ne sera pas seulement courageux, il sera apte à discerner le courage de la témérité; l'homme enfin qui réalise l'idéal moral n'est pas seulement désireux du bien, il est capable de le réaliser et pour cela, de le discerner d'abord, puis de résister, dans la mesure où le réclame la morale, à tous les instincts, à tous les actes qu'elle condamne. De ces exemples ressortent plusieurs caractères communs : d'abord, partout un idéal; puis, le sentiment et l'activité dirigés vers la réalisation de cet idéal; puis, chez les uns et les autres — et ce sont là les signes distinctifs d'une éducation solide, — l'action est éclairée par l'intelligence, tandis que les appels qui viennent exciter les tendances contraires à l'idéal sont dénoncés et repoussés.

Exprimons ces faits en termes positifs, c'est-à-dire psycholo-

giques : chez tous ces hommes, les phénomènes efférents (activité affective ou spontanée, activité intelligente ou volontaire, jugements, etc.) se réalisent sous le contrôle de la raison, de l'intelligence réfléchie; chez tous, ces phénomènes se libèrent toujours plus de l'automatisme provoqué par les phénomènes afférents et notamment par ceux de réceptivité affective. Ces hommes ne sont point cependant des marbres froids dépourvus de sentiment. Loin de là! Pour beaucoup, pour tous peut-être, le sentiment est le fond de l'action, de la vie; mais, chez tous, ce sentiment est éclairé par l'intelligence. Elle le surveille, le contrôle, elle écarte tout ce qui, en lui, est opposé à l'idéal. Ce sont là les hommes dont l'éducation a porté ses fruits.

Comparons-les aux *autres*, à ceux qui ne se sont point approchés de l'idéal. Ceux-ci, lors même qu'ils en ont l'image devant les yeux, qu'ils conçoivent un but, un devoir et désirent le réaliser, n'y parviennent pas; le moindre obstacle les arrête, et leur route en est couverte. Pourquoi? parce qu'ils sont incapables de vaincre aucune difficulté; ils manquent des lumières nécessaires, ils n'ont pas appris à surmonter leurs désirs, leurs instincts; tout en eux, sentiments, jugements, actes, est le jouet des moindres impressions du moment; chez ces hommes, quelle que soit leur intelligence, les jugements sont faux; quelle que soit leur bonté naturelle, ils agissent mal. Leur psychologie est des plus simples : chez eux, tout le système efférent, jugement ou activité, est dominé par les moindres incidents affectifs, par les appétits les plus vulgaires, par les émotions les plus brutales. Si, chez tous, le phénomène affectif est la source principale de l'action, chez les premiers il était contrôlé par l'intelligence, tandis que ceux-ci sont « sans règle et sans frein », ballottés par leurs impressions de chaque instant.

Cette simple observation des faits enseigne quelle est l'œuvre véritable de l'éducation : créer l'arme pour la vie en plaçant les phénomènes efférents de l'être humain sous le contrôle de sa raison et en l'affranchissant de la tyrannie des impressions afférentes. Un fait ne sera *pédagogique* que s'il tend directement ou indirectement à ce résultat. Il répondra toujours au moins à l'une de ces conceptions : enseignement de l'idéal ou création de l'arme pour y atteindre. La tâche de l'éducateur est donc immense : proposer à l'enfant un idéal, le lui inculquer, lui enseigner les connaissances

nombreuses qui sont nécessaires pour le réaliser; puis, pour créer l'arme, stimuler les tendances favorables à l'idéal, tempérer ou réprimer les autres, accumuler soit les idées propres à susciter l'accomplissement de l'idéal (on sait que l'idée est le commencement de tout acte volontaire), soit les idées utiles à discerner ce qui est ou n'est pas conforme au but, soit enfin les habitudes qui seront l'auxiliaire permanent de toute son activité, de toute sa vie. Toutes ces opérations sont dictées à l'éducateur par son jugement de l'idéal humain, toutes tendent à armer l'enfant pour la réalisation de cet idéal, toutes sont commandées par l'observation des faits. Quelques-unes sont comprises dans ce que l'école de Herbart appelle l'enseignement éducatif; d'autres n'y trouvent pas place. En excluant de l'enseignement tout ce qui n'est pas éducatif, Herbart, contraint par sa définition même de l'éducation, substituait le particulier au général.

V. — Classification des faits pédagogiques.

Les éléments qui viennent d'être énumérés se présentent dans la réalité sans aucun ordre. C'est le spectacle de toute la nature; partout sont réunis les êtres les plus disparates. En pédagogie aussi, les faits sont mêlés et ne peuvent le plus souvent être isolés les uns des autres. Mais tandis que, dans les sciences naturelles, les genres et les espèces ont été déterminés et décrits, en pédagogie, ce travail est encore à l'état rudimentaire. Nous chercherons à en formuler à grands traits la méthode.

Lorsqu'on nous propose des préceptes pédagogiques, on se heurte toujours à l'une de ces difficultés : ou bien l'on pose des principes sans les faire précéder d'une analyse suffisante du réel; alors, le principe, vrai de certains faits, se trouve insuffisamment délimité et en contradiction avec d'autres faits; ou bien l'on procède à cette analyse préliminaire; mais on en arrive alors à la renouveler à chaque nouveau fait, à chaque nouveau principe. Dans le premier cas, ce qui est vrai en théorie se trouve faux en pratique, faute d'une analyse suffisante; dans le second, non seulement les redites engendrent la confusion, mais, en décrivant une seconde fois, comme s'ils étaient nouveaux, des faits déjà connus et décrits, on s'expose à l'erreur. Telles sont les raisons pour les-

quelles la lecture d'un grand nombre d'ouvrages pédagogiques nous laisse si rarement l'impression d'un ensemble bien complet. Il semble toujours qu'il y manque un certain nombre de chapitres, qu'il restait des choses à dire.

Une bonne classification a précisément pour but de prévenir des inconvénients de ce genre. Son rôle est :

1° D'analyser les faits qui s'offrent à nous sans ordre ni méthode. C'est la première base de la connaissance scientifique.

2° De comparer et de rapprocher ceux qui présentent entre eux des analogies et d'établir ainsi l'ordre dans notre conception du réel.

3° De grouper ces faits analogues sous une définition commune en des genres, ce qui permet de les comprendre dans une même idée générale.

4° D'échapper aux redites, aux descriptions multiples du même fait, chaque espèce étant désormais décrite par la désignation de son genre et par l'énoncé de ses caractères spécifiques. C'est là non seulement une mesure d'ordre et de clarté, mais une immense économie de mémoire et de raisonnement.

5° Enfin, d'assigner par avance à chaque fait nouveau qui se présentera dans l'avenir, la place qui lui convient dans telle classe, tel genre. De la sorte, à première rencontre, l'éducateur saura à quel genre appartient l'opération qu'on lui propose, ce qu'elle est, ce qu'elle vaut, ses avantages et ses dangers.

Le progrès de la science, la sécurité de la pratique dépendent d'une bonne classification des faits. Là où nous ne trouvons que chaos, confusion, lacunes, répétitions, là où chaque fait, chaque doctrine nouveaux sont l'objet de nos doutes et de nos hésitations, parfois de nos entraînements illégitimes, la classification nous assure la méthode, l'ordre, la précision, la sécurité pour l'avenir. Qu'est-ce qui doit le plus nous surprendre : la rareté de ces avantages dans la science pédagogique actuelle où chaque jour une doctrine nouvelle contredit une doctrine ancienne, ou le peu d'efforts tentés jusqu'à présent pour y remédier ?

Une bonne classification doit présenter certaines qualités indispensables. Les diverses divisions d'une classe se distinguant entre elles par des caractères qui viennent s'ajouter au caractère général de cette classe, ces caractères spécifiques doivent être autant que

possible importants au point de vue des faits que l'on classe, et faciles à reconnaître. Puis, chaque groupement doit contenir tous les faits présentant le caractère de ce groupe. Enfin, chaque groupe doit être exclusif, en d'autres termes, constitué de telle façon qu'aucun des faits compris dans un groupe ne puisse l'être en même temps dans un autre. Si ces règles sont observées, chaque fait se rencontre à sa place et peut facilement être étudié et comparé avec ceux qui lui sont analogues. En les négligeant, au contraire, on s'expose presque infailliblement à omettre certains faits ou à étudier plusieurs fois le même. Dans le premier cas la science n'est pas complète; dans le second, elle devient confuse, le même fait se trouvant décrit à diverses reprises comme possédant tantôt une nature, tantôt une autre, alors qu'il ne s'agit en réalité que de différences tout à fait accessoires : ce fait que nous percevons clairement comme étant A, nous est présenté comme étant tantôt A, tantôt non A.

Le point le plus important et le plus délicat dans une classification est le choix du caractère spécifique; c'est sur lui que repose l'édifice; après cela le reste s'opère automatiquement. Lorsqu'une classification est vicieuse, c'est presque toujours sur ce point qu'on s'est trompé; il réclame donc un soin particulier. Ce choix se fonde sur une connaissance précise des faits, d'une part, du but de l'opération, de l'autre (une classification impliquant toujours un but, but de connaissance, but de science pure ou d'utilité).

Dans un art pratique comme l'éducation, la tendance à se guider sur les fins pour classer les faits est toute naturelle. On n'a pas cherché à s'y soustraire; le plus souvent même, on s'en est tenu là, sans se préoccuper de la nature scientifique des faits. On a distingué les opérations de l'éducation d'après leurs fins particulières. De la sorte on les a réparties en trois groupes, selon qu'elles tendent à l'éducation physique, intellectuelle ou morale de l'élève. Nous n'avons pas à rechercher ici si cette classification correspond bien à des faits positifs, considérons seulement les garanties d'exactitude qu'elle présente. D'abord les groupes qu'elle établit renferment-ils tous les faits pédagogiques? le contraire est évident, puisque tout d'abord les éléments de l'éducation esthétique en sont exclus; on ne peut les faire rentrer dans aucun des trois groupes proposés. De plus, et ceci est plus grave, aucun de ces groupes

n'est exclusif; chacun d'eux comprend des opérations identiques dans leur nature à celles des deux autres et qui n'en diffèrent que par la notion très éloignée du but final; ainsi voici trois enseignements :

Il ne faut pas manger de fruits verts;

Il ne faut pas prendre le bien d'autrui;

Il ne faut pas mettre le pluriel aux noms propres.

Dans ces trois cas l'attitude et l'acte de l'éducateur sont identiques. Dans les trois cas aussi l'influence exercée sur l'élève est identique; on lui inculque une notion qui guidera son activité ultérieure. Ainsi, qu'on se place au point de vue de l'action de l'éducateur ou de l'effet de cette action sur l'élève, ces trois cas sont de même nature; ce qui sera vrai de l'un le sera des deux autres; décrire l'un c'est les décrire tous trois. Mais pour s'être fondée sur des caractères spécifiques impropres, la tradition a placé ces trois opérations dans trois classes différentes. Ce vice de base de la classification est pour beaucoup dans le désarroi des doctrines pédagogiques. Ouvrez un traité d'éducation morale, vous y trouverez exposés les mêmes préceptes, les mêmes théories que vous aurez rencontrés la veille dans un livre sur l'éducation intellectuelle. Que sera-ce, si les deux sujets sont traités non plus dans deux volumes séparés, mais dans deux chapitres du même ouvrage!

On a voulu aussi grouper les faits pédagogiques d'après la forme de l'activité de l'éducateur. On a distingué l'éducation par les parents et l'éducation par les maîtres. Il est superflu de démontrer l'illusion d'une pareille classification. Une grande partie des faits de l'un de ces groupes se retrouve dans l'autre. Pour être donné par une maîtresse d'école ou par une mère, l'enseignement de la lecture ne change pas de nature.

D'autres, cherchant le caractère spécifique dans les différentes formes du milieu, divisent les faits pédagogiques en éducation familiale, éducation scolaire, éducation sociale. Comme les précédents, ces groupements violent la loi d'exclusion. Puis, le caractère adopté pour la division n'est pas constant : tandis que l'éducation sociale est distinguée par l'influence du milieu, les éducations familiale et scolaire impliquent aussi bien l'action réfléchie d'un éducateur que l'influence du milieu.

Kant, dans l'introduction de son traité de pédagogie, prévoyait quatre groupes d'opérations, consistant : 1° à discipliner le caractère, 2° à instruire, 3° à civiliser (*le savoir-vivre*), et 4° à moraliser. Ces groupes ne sont point exclusifs : le premier et le quatrième se recouvrent fréquemment; les opérations du troisième et du quatrième rentrent souvent dans le second. De là résulte que les mêmes doctrines sont proposées comme appartenant tantôt à un groupe, tantôt à un autre. Par exemple, Kant séparant le développement de la nature psychologique (discipline) de l'éducation morale, la formation du caractère, qui appartient à l'un et à l'autre, se trouve traitée deux fois.

Les classifications que l'on rencontre dans les écrits pédagogiques de notre temps sont en général restreintes; elles se limitent à une catégorie spéciale d'opérations, en général aux méthodes scolaires. A part cela, ceux qui aspirent à classer les faits recourent le plus souvent aux divisions établies par Herbart. La plupart des théoriciens allemands se réclament de son nom, alors même qu'ils se séparent de ses doctrines. Mais en fait, Herbart n'a pas établi une classification des faits pédagogiques; à plusieurs reprises il en a posé les premières bases; mais il s'est arrêté en chemin. Ce penseur, si entreprenant dans l'analyse psychologique, semble hésiter à rechercher l'élément simple en pédagogie. Il semble redouter les abstractions d'une classification synthétique pour s'en tenir exclusivement à des tableaux analytiques. Il va jusqu'à déclarer qu'une classification proprement dite des faits serait sans intérêt en pédagogie [1]. C'est méconnaître le rôle de la classification et son utilité pour la clarté de nos conceptions scientifiques et pratiques.

Une bonne classification des faits pédagogiques partira de l'analyse de ces faits, et se fondera nécessairement sur la définition de l'éducation puisque celle-ci se trouve comprise dans toute conception de faits pédagogiques. Les facteurs de l'éducation nous sont donnés, ce sont : l'éducateur, l'élève, le milieu auquel ce dernier doit être adapté. L'éducation étant la préparation de l'élève à une certaine adaptation à ce milieu, les deux ordres de faits pédagogiques les plus généraux qui puissent servir de caractère

1. Herbart, *Réplique à la critique de Jachmann*, p. 284 de la trad. Molitor de la *Pédagogie générale*.

spécifique seront : 1° l'activité déployée dans ce but par l'éducateur, 2° l'effet produit par cette activité. Ce sont là, on le remarquera, des faits positifs, non des principes ou des fins. On demeure dans le réel.

Sur quel caractère spécifique fondera-t-on la division de ces deux classes? Sur les buts visés? Ce serait abandonner l'expérience pour rentrer dans l'hypothèse ou dans l'*a priori*; ce serait aussi s'exposer à toutes les erreurs de méthode, car des opérations très distinctes peuvent tendre à la même fin et vice-versa. Pour établir une méthode saine et féconde il faut que le caractère spécifique soit un fait positif, véritable élément de science, qu'il soit en même temps en rapport avec le concept général d'éducation et enfin qu'il se rencontre dans tous les faits à classer. Cet élément, ce fait positif se trouvera dans les variations de l'effet psychologique provoqué chez l'élève par l'activité de l'éducateur.

L'effet psychologique se produit soit dans le système centrifuge de l'élève par l'acquisition de nouvelles habitudes de pensée ou d'action, par la modification de ses tendances affectives ou intellectuelles, de ses instincts, de ses sentiments, de tout son régime affectif; soit dans le système centripète par l'acquisition et la conservation de connaissances qui éclaireront dans la suite ses actes et les suggèreront même au besoin. On distinguera ainsi deux groupes de faits. Ceux du premier constituent une *formation psychologique* du sujet. Ils tendent à façonner sa personne psychologique en vue de la réalisation de l'idéal, à renforcer les qualités favorables à cette fin, à atténuer les autres. C'est ce qu'on appelle communément le développement de l'intelligence et la formation du caractère. Les faits du second groupe, en éclairant le sujet, lui fournissent les éléments qui lui seront nécessaires pour poursuivre l'idéal, élément de connaissance, de jugement, de raisonnement. Pour cette raison, j'ai appelé ce groupe de faits la *formation logique*[1].

1. Ces deux formations diffèrent essentiellement entre elles. Cependant la limite qui les sépare n'est pas toujours rigoureuse : cela se comprend; les phénomènes de la conscience sont solidaires les uns des autres : nous ne pouvons agir sur le caractère de l'enfant sans qu'il en résulte une répercussion sur sa connaissance. Par exemple : il a peur des animaux; vous l'en guérissez en le familiarisant progressivement avec eux. C'est par excelience de la for-

Mais l'activité de l'éducateur, qui se retrouve dans tous les faits de ces deux groupes, ne demeure pas toujours identique à elle-même. Par suite, ses variations nous fournissent l'élément d'une nouvelle subdivision. C'est encore dans la nature psychologique de l'élève que nous découvrons cet élément, suivant que l'action pédagogique recourt aux phénomènes de connaissance de l'enfant (méthodes d'enseignement), ou à ses phénomènes affectifs (stimulants, sanctions, etc.). Ces deux ordres de phénomènes sont opposés, les premiers centripètes, les seconds centrifuges; ils sont irréductibles les uns aux autres, en sorte que les deux classes ainsi créées sont exclusives et bien délimitées. Cette distinction apporte une grande clarté dans l'analyse des faits pédagogiques. Ils appartiendront toujours à l'un de ces deux modes.

En résumé, d'après ces principes, les éléments des faits pédagogiques se subdivisent en deux classes : 1° l'action qui tend à façonner l'appareil psychologique de l'élève (formation psychologique, éducation du caractère, développement intellectuel), 2° l'action par laquelle on lui fournit les notions les plus diverses (formation logique ou initiation). A leur tour ces deux classes se subdivisent d'après la forme de l'activité pédagogique suivant qu'elle fait appel à l'appareil intellectuel de l'élève (méthodes d'enseignement) ou à son système affectif (stimulants, encouragements, sanctions, etc.).

Le point de départ de cette classification est l'analyse des faits et de leur influence, son point d'arrivée, leur synthèse générale dans le concept supérieur de l'éducation. Son avantage est de nous conduire directement aux éléments simples. Mais, bien entendu, l'élément simple n'est pas le fait pédagogique, pas plus qu'un souvenir ou un sentiment isolé ne représentent l'état de notre conscience à un moment donné; ils en sont les constituants. Les faits d'éducation de même, sont toujours complexes, formés d'éléments

mation psychologique; pourtant elle entraîne nécessairement une modification de sa *notion* des animaux.

On a critiqué l'emploi de ces termes, notamment de celui de formation logique, dans un sens qui s'écarte de l'usage; cette critique est certainement fondée, mais il fallait prendre parti entre cet inconvénient et celui de créer un mot barbare ou encore d'employer pour désigner l'élément simple et précis que nous avons en vue, des mots courants usés, tels qu'*enseignement*, *instruction*, etc. qui seraient autrement plus ambigus. Peut-être le mot d'« *initiation* », employé au sens large, correspondrait-il mieux à cet ordre d'opérations.

de diverses catégories : l'élément simple se rencontrerait aussi difficilement dans la réalité pédagogique que l'oxygène ou l'hydrogène purs dans le monde matériel. On pourrait donc reprocher à notre classification d'aboutir à un monde d'abstractions et d'illusions. D'abstractions, sans doute, mais non d'illusions. Pour qui respire l'air des champs ou se désaltère à la source, l'oxygène et l'hydrogène peuvent n'être que des abstractions; la connaissance des corps simples n'en constitue pas moins la base de la chimie. En éducation, de même, bien que tous les faits soient complexes, la science n'est possible que par l'étude des éléments simples qu'ils enferment, de la nature et de la portée de chacun d'eux. Tant qu'on n'en sera pas arrivé là, on continuera à discuter et à se contredire à tort et à travers sur toutes les doctrines et sur toutes les méthodes, faute de définition, faute d'ordre dans les idées.

Un exemple typique de ces contradictions est fourni par la discussion relative aux sanctions. Tous les théoriciens les condamnent. Or il n'est guère de praticien qui ne se trouve obligé d'y recourir. D'aucuns s'en abstiennent par principe; leurs élèves en abusent derrière leur dos. Rares sont les privilégiés dont l'autorité est telle qu'ils peuvent toujours se dispenser de punir ou de récompenser. Comment sortir de cette contradiction? Analysons le fait pédagogique dans ses éléments simples : vous punissez un paresseux en lui imposant un travail à faire avant d'aller jouer avec ses camarades. Cet acte complexe renferme les éléments suivants : 1° c'est avant tout un acte de formation psychologique, ayant pour but de modifier les tendances de l'élève en déterminant son activité dans l'avenir; 2° l'éducateur, pour agir sur l'élève, fait appel à son système affectif; 3° le sentiment invoqué n'est pas l'amour du devoir mais l'amour de la liberté, de l'amusement[1] etc.

Ainsi analysée, l'opération s'éclaire : elle s'éloigne moins qu'il ne semblait de celle que ses adversaires préconisent au nom de la morale : chez eux aussi, ce sera un acte de formation psychologique; puis l'action par le sentiment; mais le sentiment auquel ils recommandent de recourir est différent, c'est l'amour du devoir. Dès lors nous comprenons ce que vaut notre attitude : si cet enfant est

1. Nous ne nous occupons, dans cette analyse, que de la punition infligée et laissons de côté l'enseignement intellectuel que comporte le travail imposé à l'enfant.

accessible à l'amour du devoir, c'est en premier lieu à ce sentiment que nous devons faire appel. Mais, et c'est là ce que méconnaît la théorie, ce sentiment est souvent faible; parfois tous nos efforts s'épuiseront sans l'éveiller, et alors le recours à un autre stimulant s'impose logiquement. Cette vue claire de la situation nous indique aussi le moyen de revenir du régime de la sanction à celui de la morale, en substituant progressivement un sentiment à l'autre dans notre appel au système affectif de l'enfant. Enfin cette méthode analytique explique même les cas extrêmes tels que celui de ces privilégiés qui, grâce à un ascendant exceptionnel, obtiennent tout des enfants sans récompense ni punition. Que trouvons-nous ici, sinon exactement le même fait complexe que tout à l'heure, avec cette différence que le sentiment directeur n'est plus l'amour du devoir ou celui de l'amusement, mais le sentiment que le maître inspire à l'enfant? La gravité d'un tel enseignement ne nous échappera pas; nous devrons reconnaître que ce sentiment en lui-même n'est pas plus fécond pour l'avenir de l'enfant que l'amour du plaisir; que pour porter des fruits, il doit être utilisé à provoquer chez l'enfant la recherche du devoir pour le devoir et non pour l'amour du maître.

Ainsi, contrairement à ce qu'on pourrait croire, la classification, en nous conduisant aux éléments simples du fait pédagogique, ne nous éloigne point de la réalité; elle nous fait pénétrer au cœur de cette réalité, elle nous en révèle les caractères intimes et projette une lumière salutaire sur l'influence pédagogique des opérations dans lesquelles sont impliqués ces éléments derniers.

Conclusion.

Nous avons tenté, dans les pages qui précèdent, d'exposer la nécessité d'une méthode systématique dans l'étude de la science pédagogique, de montrer combien elle fait défaut à l'heure présente, quels services elle peut rendre, quelles en doivent être les grandes lignes.

Ces grandes lignes, ce sont d'abord : une définition de l'éducation tirée de l'expérience; puis la détermination du fait pédagogique; puis l'observation du donné de l'éducation; enfin l'étude et la classification des faits pédagogiques élémentaires. Toutes ces opéra-

tions, on le remarquera, se déduisent rigoureusement soit de la définition de l'éducation, soit des enseignements fournis par l'observation. Elles semblent donc constituer une méthode solide d'investigation scientifique. Nous ne prétendons pas que cette méthode soit définitive; de nouvelles notions s'ajoutent aux anciennes et modifient constamment nos moyens de travail. Mais il était utile, tout au moins, d'attirer l'attention sur les lacunes et sur les besoins d'une des sciences les plus importantes pour l'avenir de l'humanité. Quels que soient le but et la doctrine, en matière d'éducation, une connaissance précise des faits et leur juste appréciation sont la base indispensable de toute pratique intelligente et de tout progrès[1].

L. CELLÉRIER.

1. Les lignes qui précèdent sont extraites d'un cours fait à l'Université de Genève en 1910-1911.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Morale.

G. Dromard. — — Essai sur la sincérité. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 242 p., Paris, F. Alcan, 1911.

M. Dromard étudie la sincérité en psychologue et en moraliste. Et chez lui, on dirait bien que le moraliste, comme cela arrive assez souvent aux moralistes, est un peu gêné par le psychologue. De là, parfois, un certain manque de netteté, assez difficile à éviter en ces questions. Mais le psychologue a de la finesse, il sait observer et analyser, le moraliste est d'esprit large et ses intentions sont fort bonnes. On lira donc avec agrément le livre de M. Dromard et l'on y pourra trouver profit, même si, parfois, la force y manque un peu. De mon point de vue personnel, j'ajouterai que j'ai eu le plaisir d'y voir confirmer par les observations et les réflexions de l'auteur un assez bon nombre d'observations et d'idées que j'avais exposées naguère dans les *Mensonges du caractère* et la *Morale de l'ironie*. M. Dromard ne les connaissait, peut-être pas, d'ailleurs, et la rencontre, en ce cas, ne serait que plus significative.

Le livre se partage en quatre parties précédées par une préface. La première traite de la sincérité envisagée en elle-même, et puis dans ses conditions et dans ses attributs. L'auteur y établit que nous vivons dans une atmosphère de mensonge et de duperie, le mensonge est « la forme habituelle et, pourrait-on dire, le *milieu* de la vie. » Mais si la sincérité absolue est impossible, et même peu souhaitable, l'insincérité absolue n'existe pas non plus et n'est jamais voulue ni désirée. C'est pourquoi le problème de la sincérité, de son degré et de sa qualité reste posé pour le psychologue et pour le moraliste.

La société, par la morale et par la politesse, nous impose sans cesse le mensonge et l'illusion, cela est nécessaire à sa vie.

Pour pouvoir être sincère, relativement sincère, il faut rester relativement indépendant, indépendant par l'esprit, moralement libre. « L'*esprit moutonnier* est l'ennemi le plus invétéré de la sincérité profonde »; il est « la traduction falote d'une vitalité misérable et sans nul essor », tandis que « le *caractère personnel* est la plus haute et la plus complète manifestation d'une belle complexion mentale. » Toutefois il ne faut pas confondre l'esprit libre avec l'entêtement, l'esprit sectaire, et l'esprit de singularité qui en sont une sorte de parodie.

La sincérité ne se confond pas avec la véracité. Elle l'implique, mais elle implique avec elle l'expansion et la confiance. M. Dromard examine ces manières d'être et leurs rapports, il examine aussi la franchise, la naïveté, l'ingénuité, la candeur et la réserve qu'il tâche de concilier avec la sincérité. Il n'a pas de peine à montrer les inconvénients d'une franchise excessive, et cela le conduit à cette déclaration, qui n'est peut-être pas sans nuire à la précision de l'esprit général de l'ouvrage « il y a donc, au total, quelque chose de plus vrai que le vrai : c'est la charité. » Qu'est-ce donc que la vérité? C'est ce que l'on perd un peu de vue. La première partie se termine par l'étude assez développée des faux sincères et des faux impassibles.

La seconde partie s'occupe des simulations et des dissimulations de la pensée et du sentiment, la troisième des variations personnelles et des variations collectives de la sincérité. Je suis obligé de passer rapidement sur beaucoup de points de détails, dont quelques-uns ont de l'importance, pour ne pas trop étendre ce compte-rendu. Je signale au moins ce que dit M. Dromard de la sincérité chez l'enfant et chez la femme. Il montre bien comment l'enfant est porté à la fois à l'expansion et au mensonge, par la faiblesse de la réflexion, du contrôle, et l'incapacité de se faire une idée nette de la vérité, de tenir compte de tout ce qui serait nécessaire pour apprécier la réalité de ce qu'il affirme. Au fond, la situation de l'enfant à cet égard est celle de l'impulsif en qui prédomine avec excès l'état mental actuel. Quant à la femme, si souvent accusée de manquer de sincérité, M. Dromard plaide pour elle, mais il plaide coupable. « Que la femme comparée à l'homme, dit-il, soit encline souvent à dissimuler, à biaiser, et à louvoyer, c'est un fait que je ne veux point nier. » Seulement il voit dans ce fait non l'expression de la vraie nature de la femme, mais « un accident de son évolution » le résultat de la condition subordonnée où elle s'est trouvée, un fait d'ordre social. Si l'homme ment moins, c'est que son autorité lui rend le mensonge moins utile. « Si, dans leurs rapports journaliers avec l'autre sexe, les hommes trouvaient nécessaire de se cacher ou de se travestir, on peut croire avec quelque apparence de raison qu'ils ne s'en priveraient pas; et si, dans les mêmes rapports, les femmes pouvaient se dispenser de mentir, il y a lieu de penser qu'elles s'en abstiendraient. » Cela ne résout peut-être pas la question. Il s'agirait de savoir jusqu'à quelle profondeur les conditions où elle a vécu ont influencé l'esprit de la femme. On pourrait soutenir avec presque autant de raison que ni la supériorité de la force physique, ni la supériorité de la taille ne sont essentielles à l'homme et qu'elles ne sónt que des accidents de l'évolution, si dans d'autres espèces, elles ne caractérisent point le sexe masculin. Au reste je conviens volontiers que l'homme n'a vraiment pas le droit de s'enorgueillir beaucoup de sa franchise.

Dans la quatrième partie, enfin, l'auteur étudie la sincérité comme force sociale. Ici le moraliste apparaît et se fait une large place. A mon

avis, il n'y a pas là matière à critique. On moralise forcément, qu'on le veuille ou non, quand on examine les conséquences pour l'individu et pour la société d'une manière d'être psychique. Autant vaut-il le faire volontairement et de bonne grâce. « On doit bien se persuader, dit M. Dromard, qu'à l'époque actuelle où tant de gens demeurent insincères, la sincérité la plus grande est encore pour l'individu un principe très sûr de force et de bonheur. » L'homme sincère a le souci de se connaître et ne veut point se leurrer sur soi, il a des chances de *se réaliser*, il est le maître de lui-même, il a « cette tranquillité sereine et robuste qui donne la confiance en soi, il a plus facilement que d'autres le pouvoir d'entreprendre et le pouvoir d'accomplir. Il est aussi « le maître des hommes ». Il est armé puissamment pour leur imposer sa pensée et sa volonté. « La grande force de la vérité, c'est encore d'être la vérité ». De plus, « l'âme sincère éprouve pour son compte une sincérité impérieuse qui vient de ce qu'elle a d'elle-même une certaine connaissance foncière et qu'elle trouve dans cette connaissance un repos infini », elle a « le sentiment profond d'un accord qui se passe à la fois dans elle-même et dans l'univers, et cet accord se traduit pour l'individu par une paix complètement heureuse, mais non par une paix inerte et stérile : une paix débordante de force, une paix impatiente de produire et de multiplier, une paix féconde qui engendre l'essor, une paix où germe l'élan qui exalte l'action. »

M. Dromard a sans doute une tâche plus facile en étudiant la sincérité comme force sociale. La sympathie seule peut mettre les hommes d'accord au sens affectif, et la vérité au sens intellectuel. L'une et l'autre impliquent la sincérité, c'est-à-dire qu' « il n'est point de société possible sans une sincérité relative, et que nulle société ne peut tendre vers un épanouissement plus complet d'elle-même sans tendre aussi vers un idéal de sincérité de plus en plus parfaite ». La sincérité agit directement sur l'évolution sociale en produisant entre les éléments sociaux une cohésion plus étroite, elle agit indirectement en conditionnant la recherche du vrai qui est universel, et qui est par là source d'unité. Et la science, de plus, « *émancipe et libère* le milieu social dans ses *rapports intrinsèques* : elle est mère de la *tolérance.* »

Le moraliste, chez M. Dromard, est aisément entraîné vers un optimisme un peu trop simple. Le psychologue est obligé de lui rappeler les conditions réelles de la vie. La sincérité a ses dangers, elle a aussi ses difficultés. Elle se corrompt elle-même. La sincérité jointe à une conviction ardente conduit l'homme à négliger le réel, à tomber dans l'esprit de parti, à se refuser à la vérité, parfois à croire que « tout est juste pour sauver la bonne cause. » D'autres sincères voient mieux le danger des affirmations absolues. Alors ils se tournent volontiers vers l'ironie, le renoncement, le pessimisme. Ceux-là aussi sont toujours insincères par quelque côté, soit par la contradiction de leur ironie même, soit par celle qu'implique le renoncement à la vie sociale et l'acceptation simultanée de cette même vie. M. Dromard paraît pré-

coniser une attitude moyenne. Il ne veut ni le dogmatisme outrancier, ni l'ironisme outrancier. « La bonne mesure, j'imagine, dit-il, c'est de *rire de tout sans en rire.* » C'est-à-dire qu'il faut renoncer à l'absolu, ne pas prendre la vie trop au sérieux et pourtant croire au relatif « de tout son cœur », et « y tendre de toutes ses forces. » « Si c'est méconnaître le sens de la vie que de la prendre trop au sérieux, c'est méconnaître la vie elle-même que de ne la point prendre au sérieux du tout. Quand nous nous sommes appuyés sur nos préventions, exercés à voir toutes choses dans le simple et l'absolu, quand nous avons fait contre mauvaise fortune bon cœur, et quand nous avons reconnu qu'il n'y a en nous-mêmes et hors de nous-mêmes que déséquilibres et contradictions, et que nos vérités tangibles ne sont le plus souvent que des fictions utiles, alors il faut cesser de rire, il faut nous dire que toutes ces fictions n'en sont pas moins les seules réalités existantes pour nous.... C'est avec le plus grand sérieux et du fond de notre âme que nous devons regarder ces fictions en face, car elles sont ici-bas nos seuls prétextes d'arriver, nos seules sources de vérités, nos seules raisons de vivre. » Et cela est assez raisonnable et partiellement juste, mais pourtant trop vague encore et assez aisé à critiquer.

M. Dromard a fort clairement exprimé ce qu'il pense, et sur bien des points ses assertions sont très soutenables. Si ses conclusions ne sont pas toujours parfaitement précises, la faute n'en est pas à l'expression, mais la pensée n'y paraît pas toujours très arrêtée, et la faute n'en est sans doute pas tout à fait à elle, mais au moins pour une bonne part à la nature même des choses, à la contradiction où est fatalement l'homme.

Peut-être ne voit-on pas très bien ce que c'est que la sincérité. Elle consiste, nous dit l'auteur, à donner à nous-mêmes et aux autres « des représentations adéquates de nos réalités intérieures. » Il semble en effet que la sincérité suppose l'existence de la réalité, de la vérité. D'autre part, l'auteur nous dit aussi (p. 62) « il y a donc quelque chose de plus vrai que le vrai, c'est la charité », et ailleurs (p. 151) « la justice par le monde est d'une vérité plus grande que la vérité elle-même. » Et je crois bien qu'il y a ici une assimilation du vrai et du bien, mais cette assimilation on n'en voit pas nettement la portée et les limites, et l'on pourrait être logiquement conduit à supposer que la sincérité est l'art de dire ce qui vaut le mieux, ce qui est le plus utile dans une circonstance donnée. C'est une idée qui se pourrait défendre, mais qui assimilerait la sincérité et certaines formes de mensonge conscient, et que, d'ailleurs, M. Dromard ne semble pas avoir adoptée.

Du moment qu'il existe deux êtres différents, il est inévitable qu'il y ait entre eux quelque insincérité et quelque illusion, du moment qu'un même être dure et passe par des états variés, il est inévitable qu'il ne soit pas parfaitement sincère avec lui-même. La question serait de savoir quel est le degré et la nuance particulière d'insincérité et quelle est la dose et le genre de sincérité qu'il est possible de réaliser et qui

peut le mieux servir l'individu et l'humanité. C'est ce qu'il est extrêmement difficile d'établir d'ailleurs.

Aussi ne pouvons-nous toujours être convaincus par les affirmations de M. Dromard sur les bons effets de la sincérité. Il est vrai qu'une certaine sincérité est nécessaire à la vie sociale. Mentir à quelqu'un c'est se séparer de lui, c'est nier sur un certain point l'union, c'est marquer la différence des natures, et empêcher l'unanimité. Mais précisément c'est bien souvent cela qui rend la société possible. Les hommes sont trop divers pour pouvoir être « un », et en cherchant trop l'unité complète, ils peuvent détruire ou endommager l'unité imparfaite et mal venue qui existe.

Et sans doute aussi la sincérité est une force pour l'individu. Cela est vrai en certains cas. Mais en combien de cas ne serait-elle pas une faiblesse des plus dangereuses? L'opposition des hommes est telle que non seulement aucun d'eux ne peut être parfaitement compris par aucun autre, mais que cette connaissance parfaite, si elle était possible accentuerait en bien des cas la discorde, soulèverait de nouvelles occasions de conflit, rendrait impossibles la paix, le bonheur, la vie peut-être de celui qui serait parfaitement connu. Comme l'homme est à la fois lui-même et les autres, l'ami et l'ennemi de ses pareils, il est à la fois connu et inconnu d'eux, il est nécessairement sincère et menteur avec eux. Il y a une contradiction essentielle à la vie humaine, et même, je pense, sous une forme abstraite, à la vie en général, et à l'existence. Mais toutes les apparences que peut prendre cette contradiction n'ont point les mêmes effets, ni la même valeur. Il est bon pour l'homme de s'efforcer vers la réalisation d'une forme de contradiction relativement acceptable pour lui. Malgré les réserves que j'ai dû indiquer, le livre de M. Dromard pourra avoir, en cela, son utilité, aider à renseigner l'homme sur sa nature et à lui faire apprécier et comparer différentes manières d'être et d'agir.

Fr. Paulhan.

II. — Sociologie.

Georg Simmel. — Soziologie. *Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* In-8° 782 p., Leipzig, Duncker et Humboldt, 1908.

Cet important ouvrage du profond et pénétrant sociologue qu'est M. Simmel n'est ni une œuvre dogmatique ni un traité didactique. Malgré son aspect imposant, il se présente avec des prétentions très modestes : dégager une méthode et en essayer les applications, ces dernières n'étant données qu'à titre d'exemples qui, loin d'épuiser toutes les manifestations de la vie sociale, loin d'être destinés à en offrir une vue d'ensemble, ne sont que des fragments de ce que l'auteur considère comme la science de la société.

Cette science est, d'après M. Simmel, encore toute à faire. Et on voit tout de suite combien une pareille opinion s'oppose à celle d'un grand nombre de sociologues, aux yeux desquels la sociologie apparaît comme une science déjà constituée et qui considèrent en tout cas comme oiseuses et désormais dépourvues d'intérêt et d'importance les discussions portant sur l'objet de la sociologie et sur la méthode qui doit présider aux recherches sociologiques. A l'objection qui peut lui être faite de ce côté, l'auteur répond d'avance avec une grande modestie que « si l'on considère la complication infinie de la vie sociale, si l'on songe que les notions et les méthodes auxquelles elle est spirituellement subordonnée émergent à peine de leur état brut et primitif, on est obligé de convenir que, à moins d'être atteint de la folie des grandeurs, on ne peut s'attendre à ce que les questions se présentent d'ores et déjà avec une clarté parfaite et les réponses avec une exactitude indiscutable. Il me paraît plus digne d'en faire franchement l'aveu, car en agissant ainsi on rend possible un commencement décisif de la science, tandis qu'en affirmant qu'elle est déjà constituée définitivement, on condamne d'avance à l'impuissance toute tentative de la fonder sur une induction plus ou moins large ».

Et, tout d'abord, M. Simmel remet en question la légitimité même de la sociologie. S'agit-il d'une nouvelle science particulière devant prendre place à côté des sciences sociales déjà existantes, ou bien d'une sorte de science universelle embrassant toutes les manifestations de la pensée et de l'activité humaines, pour la seule raison que ces manifestations sont le produit d'influences sociales? Dans le premier cas, on ne voit pas quel pourrait bien être l'objet propre de la sociologie; dans le second, la sociologie ne serait pas une science, mais un simple nom, puisque les différentes manifestations de la pensée et de l'activité humaines forment déjà l'objet d'un grand nombre de sciences spéciales dont chacune s'acquitte de sa tâche d'une façon assez satisfaisante.

Mais ce qui justifie la légitimité d'une nouvelle science, ce n'est pas seulement la découverte d'un objet nouveau, c'est-à-dire d'un ensemble de faits inconnus, ayant échappé aux sciences déjà existantes : c'est encore l'application à des faits connus d'un point de vue nouveau, c'est l'introdution d'une nouvelle manière de considérer et de traiter ces faits. En d'autres termes, une nouvelle science peut n'être quelquefois qu'une nouvelle *méthode*. Tel est, par exemple, le cas de la linguistique comparée, qui considère d'un point de vue nouveau et plus général des faits qui, déjà connus et étudiés avant la fondation de cette science, ressortissaient à plusieurs disciplines spéciales. « C'est ainsi que l'objet de la sociologie, comme science autonome, pourrait consister tout simplement à tracer une nouvelle ligne à travers des faits déjà connus, ces faits n'ayant pas encore été ramenés et subordonnés à la notion qui fait apparaître, comme leur

étant commun et comme établissant entre eux une unité méthodique et scientifique, celles de leurs particularités que coupe la ligne en question ».

Essayons de dégager l'objet propre de la sociologie, en nous plaçant à ce point de vue. Pour réussir dans cette tâche, nous avons besoin d'une définition de la société aussi simple et aussi générale que possible, d'une définition que tout le monde puisse adopter, sans la moindre discussion. La définition qui satisfait à ces conditions est celle d'après laquelle il y aurait société toutes les fois que des actions et réactions réciproques s'établissent entre un certain nombre d'individus. Ces actions et réactions naissent de certains besoins et s'accomplissent en vue de fins déterminées. En eux-mêmes, besoins et fins n'ont rien de social; ils ne deviennent le point de départ d'une « socialisation » qu'à partir du moment où ils font sortir les individus de leur isolement et de leur juxtaposition pure et simple dans l'espace, pour établir entre eux certaines formes de collaboration et d'interdépendance sans lesquelles il n'y a pas d'unité sociale. Ceci revient à dire que chaque phénomène social nous offre un contenu et une forme sous laquelle ce contenu se présente. Dans la réalité, contenu et forme sont liés pour ainsi dire indissolublement, et il est impossible de se figurer l'existence d'une forme sociale vide de contenu. Intérêts, besoins, buts, motifs, d'un côté, et la forme de l'action réciproque que les individus établissent entre eux pour imprimer à ces intérêts, besoins, buts et motifs un caractère social, d'un autre côté, ce sont là autant d'éléments inséparables de tout phénomène social.

Mais, inséparable de son contenu dans la réalité, la forme que le contenu doit revêtir pour acquérir un caractère social, peut faire l'objet d'une considération et d'une étude particulière, au point de vue purement scientifique. Or, la sociologie ne peut prétendre au rang d'une science que dans la mesure où elle a précisément pour objet l'étude des formes de socialisation considérées indépendamment de leur contenu. « Tant que les lignes que nous traçons à travers la réalité historique, afin de la diviser en plusieurs territoires particuliers, ne réunissent que des points qui correspondent à des contenus formés par des intérêts identiques, il n'y a pas place, dans cette réalité, pour une sociologie proprement dite; nous avons plutôt besoin, pour fonder et justifier cette science, d'une ligne qui, coupant toutes celles qui ont été tracées jusqu'à ce jour, dégage la socialisation, dans ses formes les plus variées, en tant que fait pur, de son lien avec les contenus divergents et la constitue en domaine indépendant. La sociologie devient alors une science sociale, analogue (abstraction faite des différences portant sur les méthodes et les résultats) à la théorie de la connaissance qui abstrait les catégories ou fonctions de la connaissance comme telle de la multiplicité des connaissances que nous fournissent les objets individuels. « Elle

devient une science spéciale, moins par son objet que par le point de vue particulier qu'elle applique à un ensemble d'objets; et c'est par l'abstraction qu'elle aura réalisé qu'elle se distinguera des autres sciences historiques et sociales.

Mais la prétention de distinguer, dans les phénomènes historiques et sociaux, les formes et les contenus et de réaliser une synthèse des premières, repose sur deux conditions : il faut pouvoir prouver, d'un côté, que la même forme de socialisation est susceptible de recouvrir des contenus différents et de se réaliser en vue de fins différentes et, d'un autre côté, que des contenus embrassant les mêmes intérêts peuvent revêtir des formes de socialisation différentes. Ces deux conditions ne peuvent, à leur tour, être vérifiées que sur les faits, car, contrairement à ce qui se passe, par exemple, dans la géométrie, il nous est impossible de dire d'avance dans quelle occurrence tel contenu revêtira telle forme, car nous ne possédons aucune prémisse dont nous puissions déduire avec certitude une forme déterminée pour chaque contenu donné. La notion de société elle-même est incapable de nous fournir cette prémisse, puisque la société ne commence à exister qu'à partir du moment où les intérêts et mobiles humains entrent dans des rapports d'action réciproque, c'est-à-dire revêtent une forme de sociabilité.

Quels sont les faits dont l'étude sera susceptible de nous révéler les règles d'après lesquelles se réalisent les formes de la sociabilité? La sociologie traditionnelle s'arrête de préférence à ceux des phénomènes sociaux qui se présentent sous une forme achevée, cristallisée, fixe et qui, par cela même, apparaissent comme complètement détachés de leur base vivante et concrète, c'est-à-dire comme indépendants de l'interaction humaine dont ils sont cependant les produits. Ceci l'amène à étudier de préférence, sinon exclusivement, les grandes institutions telles que les États, les Églises, les corporations professionnelles, la famille, etc. Mais si ces institutions s'imposent à l'attention par le rôle important qu'elles semblent jouer et jouent réellement dans la vie historique et sociale, on ne doit pas oublier qu'elles ne sont que des formations dérivées et complexes, des synthèses composées d'unités plus petites et plus simples, le plus souvent imperceptibles, mais dont l'étude est seule à même de nous faire saisir sur le vif le mode même de formation des relations sociales. Les grandes institutions dont nous venons de parler sont à la société ce que les grands organes et appareils sont à l'organisme : elles nous révèlent la structure macroscopique de la société. Mais elles ne se sont pas formées toutes seules et d'un seul coup; et de même que nous ne pouvons nous faire une idée exacte de la formation de l'organisme que par l'étude de ses éléments microscopiques dont les multiples combinaisons donnent naissance aux grands organes, de même nous ne pourrons nous faire une idée de la formation d'une société que par l'étude et l'analyse des processus microscopiques qui nous

présentent la société pour ainsi dire à l'état naissant, de ces processus dont se compose la vie quotidienne des individus réunis en société et qui ont précisément pour effet de créer entre eux des liens de sociabilité. « Il s'agit d'établir, non une analogie sociologique ou métaphysique entre la réalité de l'organisme et celle de la société, mais une analogie portant sur l'étude méthodique de l'une et de l'autre et sur le développement de cette étude; il s'agit de découvrir les fils ténus, les rapports inter-humains les plus minimes dont la répétition continue a produit et supporte toutes ces grandes formations objectives qui constituent une histoire proprement dite. »

L'étude des formes les plus élémentaires de la socialisation : tel serait donc l'objet propre de la sociologie. Mais, ainsi définie, cette science ne risque-t-elle pas de devenir un simple chapitre de la psychologie, de la psychologie sociale tout au moins? Ne savons-nous pas, en effet, que « les processus et instincts sociaux ont leur siège dans les âmes humaines, que la socialisation est un phénomène psychique et que le fait fondamental qui la constitue, à savoir l'unité dans la multiplicité, n'a pas son analogue dans le monde matériel dont les éléments sont voués à une juxtaposition irrémédiable dans l'espace? »

Mais si la socialisation est une résultante de processus psychiques, l'étude scientifique de ces processus n'est pas toujours et nécessairement de la psychologie. De même que nous avons établi, en ce qui concerne les phénomènes sociaux, une distinction entre la forme et le contenu et reconnu dans la première seulement l'objet propre de la sociologie, de même nous pouvons, en ce qui concerne les faits psychiques qui sont la source des phénomènes sociaux, séparer les processus psychiques proprement dits obéissant à des lois qui leur sont propres, du contenu de ces processus et considérer celui-ci indépendamment de ceux-là, en nous plaçant au seul point de vue sociologique. Il est certain que dans tous les rapports sociaux chaque individu intervient avec tout ou partie de sa vie psychique, mais ce qui nous intéresse, en tant que sociologues, ce ne sont pas les séries de faits psychiques qui se déroulent dans chaque individu, mais leur résultante, dans la mesure où elle est réductible à la catégorie de l'unité ou de la division. C'est ainsi, par exemple, qu'un drame, tout en étant composé du commencement jusqu'à la fin de processus psychologiques et tout en ne pouvant être compris que du point de vue psychologique, a pourtant pour but de nous donner, non des connaissances psychologiques, mais des synthèses dans lesquelles les contenus psychiques, destinés à éveiller en nous le sentiment du tragique, sont considérés commes formes d'art, comme symboles de la vie.

La sociologie, avons-nous dit, est l'étude des formes les plus élémentaires de la socialisation. Ces formes constituent la réalité sociale empirique que la sociologie a pour tâche de décomposer, d'analyser, dans l'espoir de trouver quelques lois générales qui président à leur

production. Il y a société toutes les fois qu'un courant d'actions et d'influences réciproques s'établit entre un certain nombre d'individus juxtaposés dans l'espace, et cela en vue de la satisfaction en commun de certains intérêts et besoins, en vue de la réalisation en commun de certaines fins. Mais tous ces faits nous révèlent-ils la raison primordiale de la naissance du lien social? M. Simmel ne le pense pas. Que l'action en commun soit plus efficace que l'action isolée, c'est là une expérience qui s'acquiert *à posteriori*. Il faut donc que, préalablement à cette expérience, il existe certaines conditions qui rendent la société possible, en dehors de l'intervention de tout autre facteur. Ces conditions, si elles existent, ne peuvent qu'être *à priori* et d'ordre psychique. C'est à la sociologie de les découvrir, et par leur découverte elle aura résolu le problème de savoir *comment la société en général est possible*.

Ce problème rappelle celui qui a été soulevé autrefois par Kant : *Comment la nature est-elle possible*? Et on sait que Kant a résolu ce dernier problème en déclarant que la nature n'est possible que grâce à la fonction de synthèse et de coordination que les catégories de notre entendement exercent sur les sensations et impressions qui nous viennent des objets extérieurs par l'intermédiaire de nos organes des sens. Aussi le problème se réduirait-il, d'après Kant, à rechercher les catégories de l'intellect ainsi que leur mode de fonctionnement. Nous saurons ainsi comment s'édifie en nous cette connaissance d'ensemble que nous possédons de la nature extérieure.

On serait tenté d'appliquer la même solution au problème de la possibilité de la société, s'il n'existait entre celle-ci et la nature quelques différences fondamentales. Et, tout d'abord, l'unité de la société diffère en ceci de l'unité de la nature que, tandis que celle-ci se réalise uniquement chez et par le sujet passant le rôle de spectateur et à l'aide d'éléments sensoriels dissociés, celle-là, loin d'être l'œuvre d'un spectateur extérieur, est réalisée directement par les éléments eux-mêmes qui les constituent, et cela grâce à l'activité consciente et synthétique de chacun d'eux. De plus, l'unité sociale ne peut en aucune façon être comparée à l'unité telle que nous la concevons lorsqu'il s'agit de la nature : d'une part, il existe entre les individus composant la société des rapports étroits qui n'ont pas leur analogue dans la nature extérieure dont les éléments se présentent plutôt comme juxtaposés, sans lien entre eux; et, d'autre part, les éléments de la nature atteignent dans la conscience du spectateur un degré de cohésion que les membres d'une société ne réussissent jamais à réaliser. Et cela se comprend, si l'on songe que dans la société chaque élément de la synthèse est un être indépendant, un centre psychique, une unité personnelle qui ne se laisse pas absorber complètement par l'âme d'un autre sujet, comme c'est le cas des objets inanimés, impersonnels.

Si la société est « notre représentation », elle ne l'est donc pas au

même titre ni dans le même sens que la nature. Si les objets de la nature n'ont pour nous une existence plus ou moins certaine que dans la mesure où ils font partie de notre vie subjective, nous accordons aux individus appartenant à la même société que nous une existence indépendante de notre représentation, une existence aussi inconditionnée et aussi irréfutable que la nôtre. Comment se fait-il donc que cette « existence en soi » des autres ne nous empêche pas d'en faire des objets de notre représentation, que ce quelque chose qui ne peut se résoudre dans cette dernière n'en devienne pas moins le contenu et le produit ? C'est là le problème psychologique et gnoséologique le plus profond du phénomène de la socialisation. Ce problème peut encore être énoncé dans les termes suivants : comment se fait-il que tel individu dont l'existence objective ne fait pour nous aucun doute, nous apparaisse, dès qu'il devient objet de notre représentation, comme membre du groupe social auquel nous appartenons nous-mêmes, comme rattaché à nous par le lien social ? Quelles sont les conditions, ou plutôt les catégories qui président à cette transformation ?

Sans prétendre les épuiser toutes, M. Simmel en cite trois qu'il considère comme les principales et qui diffèrent en ceci des catégories kantiennes qu'elles ne se laissent pas désigner par un seul mot.

En premier lieu, nous ne possédons jamais une connaissance tout à fait adéquate et complète de nos semblables, attendu qu'une pareille connaissance supposerait entre eux et nous une égalité parfaite. Mais nous ne pouvons pas davantage nous représenter une individualité s'écartant trop de la nôtre. Il arrive, dans ces conditions, que nous n'obtenons des autres individus qu'une représentation fragmentaire, basée uniquement sur les traits empiriques avec lesquels ils nous apparaissent, traits que nous généralisons, en les ramenant à une catégorie *à priori*. C'est ainsi que nous concevons l'individu comme membre d'une classe, d'une caste, d'une corporation, d'un parti, et nous n'obtenons cette représentation qu'en enflant pour ainsi dire le fragment d'individu qui nous est donné empiriquement, jusqu'à faire de ce fragment la caractéristique générale et principale, l'attribut essentiel de l'individu complet, alors qu'en réalité notre représentation est à la fois plus large et plus étroite que l'individualité véritable.

Cette première catégorie est complétée par une deuxième, en vertu de laquelle nous avons tous la notion nette que la vie sociale n'absorbe pas, n'épuise pas complètement notre être, mais qu'elle nous laisse un résidu pour ainsi dire extra-social qui nous appartient en propre, par lequel nous échappons aux prises de la société et qui nous permet souvent de nous mettre en opposition avec elle. Il ne faut toutefois pas concevoir les rapports entre la partie sociale et la partie extra-sociale de l'individu, comme si elles étaient séparées l'une de l'autre par un fossé infranchissable, comme si aucune communication n'existait entre elles. L'individu ne mène pas une existence partiellement

sociale et partiellement extra-sociale : ces deux existences sont fondues en une synthèse supérieure, l'individu extra-social étant, lui aussi, un produit d'influences sociales, et son existence individuelle déterminant précisément la façon dont il réagit à ces influences, sa manière d'être sociale.

Nous arrivons enfin à la troisième catégorie qui peut être formulée de la façon suivante : la société est une formation composée d'éléments inégaux, l'inégalité portant non sur la valeur intrinsèque des éléments, mais sur leurs particularités, sur leur contenu vital, sur leurs destinées. Pour comprendre toute l'importance de cette catégorie, on doit s'abstraire de toute considération psychologique, morale ou eudémonistique, pour se placer uniquement au point de vue phénoménal : il apparaîtra alors que la vie de la société s'accomplit *comme si* chaque élément était prédestiné en vue de la place qu'il y occupe et *comme si* cette place lui était prédestinée à son tour. Si la réalité sociale pouvait se former et se développer uniquement d'après ce principe, à l'exclusion de tout autre, nous aurions certainement une société parfaite, non pas, comme nous venons de le dire, au sens moral ou eudémonistique du mot; c'est-à-dire que nous aurions une *société* parfaite, non une société *parfaite*. Tant que l'individu n'a pas réalisé on ne trouve pas réalisée autour de lui cette corrélation parfaite entre sa vie individuelle et le milieu social environnant, tant qu'il n'a pas pris conscience de la nécessité d'intégrer dans la vie de l'ensemble ses particularités intra-personnelles, il n'est pas socialisé et la société ne présente pas cette suite ininterrompue d'actions réciproques qu'implique sa notion. C'est ainsi que le rapport causal qui, s'établissant entre individus, produit la trame extérieure de la société, se transforme en un rapport téléologique, si on ne considère que les individus ayant conscience de leur *moi* et dont l'activité naît du sol de la personnalité autonome, se déterminant elle-même. Que cet ensemble phénoménal que nous appelons société s'adapte aux fins des individus qui l'abordent pour ainsi dire du dehors et offre aux particularités intimes de chacun la place qui fait de lui un élément nécessaire dans la vie de l'ensemble : telle est la catégorie fondamentale à laquelle la conscience de l'individu doit la notion de l'élément social.

Ici s'arrêtent les considérations purement théoriques de M. Simmel. Nous n'avons pas besoin d'insister sur le puissant effort d'analyse et d'abstraction dont elles sont le produit. Le peu que nous avons dit suffira peut-être à en donner une idée approximative. M. Simmel a réussi à présenter un schéma assez séduisant d'une théorie de la connaissance sociologique. Mais ce n'est qu'un schéma, car, ainsi que l'auteur l'avoue lui-même, des recherches innombrables sont encore nécessaires pour donner à ce schéma des contours nets et définitifs, la solidité et l'ampleur d'une théorie véritable. La contribution que M. Simmel apporte lui-même à ce travail est d'ailleurs des plus impor-

tantes. Dans neuf chapitres qui forment la plus grande partie de ce volume (p. 47 à 775), il soumet à une analyse subtile et pénétrante quelques-unes des conditions et des déterminations les plus générales de la vie sociale : détermination quantitative du groupe, soumission et domination, lutte, mystère et sociétés secrètes (avec digressions sur la parure et les communications écrites), croisement des cercles sociaux, signification sociale du pauvre, auto-conservation du groupe (avec digressions sur les fonctions héréditaires, sur la psychologie sociale, sur la fidélité et la gratitude), espace et dispositions spatiales du groupe (avec digressions sur la délimitation sociale, sur la sociologie des sens et sur l'étranger), élargissement du groupe et formation de l'individualité (avec digressions sur la noblesse et sur l'analogie entre les rapports psychologiques inter-individuels et les rapports sociologiques). Nous ne pouvons malheureusement pas songer à donner une analyse même succincte du contenu de ces chapitres dont chacun exigerait une discussion détaillée. Disons seulement que, dans l'analyse de chacune de ces manifestations sociales, l'auteur reste fidèle la plupart du temps au programme qu'il s'était tracé. La plupart du temps, mais pas toujours, puisque la lecture de son ouvrage nous a laissé l'impression d'une équivoque dans la conception de l'auteur concernant les rapports entre la sociologie et la psychologie, soit individuelle, soit sociale. La séparation entre ces deux disciplines ne nous a pas paru assez tranchée, et M. Simmel n'a pas réussi à nous convaincre de la possibilité de considérer les contenus des processus psychologiques, sans empiéter sur ces processus eux-mêmes. Cela soit dit en passant, sans aucune intention de rabaisser la valeur de l'ouvrage qu'on peut considérer, sans exagération, comme une des contributions les plus capitales à la recherche sociologique de ces dernières années.

D[r] S. Jankelevitch.

E. Durkheim et ses collaborateurs. — L'Année sociologique, t. XI, 1906-1909, Félix Alcan, 823 p., in-8°.

On sait que la publication de l'*Année Sociologique* a changé de forme. Les travaux originaux sont publiés à part, et les récents livres de MM. Bouglé, Hubert et Mauss, Lévy-Brühl ont inauguré cette série. La bibliographie critique de son côté ne doit plus paraître que tous les trois ans. C'est ainsi que le présent volume, le 11e de la série, contient l'analyse des travaux parus de 1906 à 1909. Le travail personnel des collaborateurs se trouve ainsi un peu libéré, et le travail bibliographique écrasant auquel ils se sont voués se trouve, sinon allégé, du moins facilité et amélioré par la possibilité de grouper un plus grand nombre de publications.

On n'attendra pas que nous essayions de faire un compte-rendu de comptes-rendus. Seulement, puisque, comme toujours, on trouvera dans l'*Année*, non un simple résumé des ouvrages analysés, mais une doctrine, et des développements caractéristiques sur les conceptions et les méthodes de l'École, il nous semble utile de nous arrêter sur quelques-unes de ces idées.

Et tout d'abord, puisque la théorie de la connaissance est à la racine de toute question et puisque, pour la première fois apparaît dans l'*Année* cette rubrique : *Les conditions sociologiques de la connaissance*, je suis frappé d'une difficulté qui se dessinait déjà nettement dans le Comtisme. D'une part on prétend intégrer la Sociologie dans le systeme de la science, et la concevoir sous les formes les plus rigoureuses de la connaissance scientifique, comportant un déterminisme exact et des lois causales précises. D'autre part la science est inversement présentée comme un produit social, comme un fait historique, soumis aux fluctuations de la vie collective et des « structures sociales », ce qui, aux yeux de bien des penseurs paraîtra sans doute bien propre à compromettre la valeur de la science en général, et à plus forte raison celle de la sociologie elle-même. Cette tendance « humaniste » n'est certes pas nouvelle dans l'Ecole. M. Durkheim dans ses *Formes primitives de classification* (*Ann. Soc.*, VI) et dans un article de la *Revue de métaphysique et de morale* [1] esquissait une théorie sociologique des catégories. Dans ses *Fonctions mentales dans les sociétés primitives* M. Lévy-Brühl, de son côté, développait cette thèse que la mentalité primitive, essentiellement différente de la nôtre, était conditionnée par une « structure sociale » différente. Aujourd'hui, contre l'idée, à notre sens si juste, de M. W. Jerusalem pour qui la science positive vient de la libération de la pensée individuelle appuyée sur l'expérience, à l'égard des traditions collectives, M. Durkheim écrit : « En réalité la science est chose éminemment sociale... parce qu'elle est le produit d'une vaste coopération qui s'étend non seulement à tout l'espace mais à tout le temps. Elle est sociale parce qu'elle suppose des méthodes, des techniques qui sont l'œuvre de la tradition et qui s'imposent au travailleur avec une autorité comparable à celle dont sont investies les règles du droit et de la morale... Il s'en faut donc que le rôle de la société cesse là où commence le domaine de la pure spéculation; car la spéculation repose sur des bases sociales » (p. 44). On n'a guère accoutumé de voir la valeur de la science fondée sur l'*autorité* dont la *tradition* serait *investie*, et, lorsque cette autorité se révèle déjà bien insuffisante à justifier et même à expliquer la moralité, il parait difficile d'y trouver un impératif légitime : le rejet d'un tel impératif paraissait justement aux Descartes comme aux Bacon la condition même de la recherche scientifique. Dans le même esprit, M. M. Mauss (p. 280) cherche que-

1. *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, nov. 1909.

relle à M. Frazer, à propos de son charmant ouvrage, *Psyche's Task*, pour faire encore état de l'idée de « superstition », sous prétexte qu'il y aurait un véritable miracle dans le fait que des opinions fausses aient pu diriger la conduite humaine de la façon heureuse et adaptée que Frazer se plaît à reconnaître. Mais outre que ces « superstitions » ont en général déterminé au moins autant d'erreurs de conduite qu'elles *semblent* avoir motivé de bonnes directions, est-il vain de distinguer les pratiques et les institutions humaines, issues de nécessités et de besoins confusément sentis, des *idées* par lesquelles les sociétés se les expliquent à elles-mêmes? Si la notion de superstition n'a évidemment aucun sens par rapport aux pratiques utiles, comment n'en aurait-elle pas un s'il s'agit des conceptions qu'on leur superpose, et comment se trouve-t-on dans la nécessité de rappeler à une sociologie qui se veut « objective », la distinction souvent formulée par elle entre les institutions humaines et les interprétations que les hommes essayent de s'en donner à eux-mêmes? L'oublier ce serait professer une sorte de pragmatisme où la vérité n'est plus rien d'autre qu'une réussite. On comprend ce pragmatisme et cette théorie de la science comme simple produit social, dans des philosophies dont le but avoué est de « déraidir » la science, de la plier à tous les besoins des causes pratiques que l'on veut faire triompher, de résoudre la logique et la science en un pur préjugé qu'il serait aisé dès lors de mettre au service d'une morale ou d'une religion réputées nécessaires. Mais alors le premier « préjugé » dissous serait bien celui d'une « science sociale objective », qui ne serait que le dernier prolongement de l'illusion scientifique à dissiper. Je comprends mal au contraire comment une doctrine qui prétend justement constituer une « physique sociale » et lui soumettre la morale, maintenir la sévérité de la méthode scientifique jusque dans ce domaine, et lui subordonner la pratique, peut s'engager dans les voies de ce pragmatisme. Aucune objection de métaphysicien ne vaudrait, pour ruiner l'idée d'une pareille science, la théorie qui ferait dépendre la science en général des institutions sociales et des traditions. Si vraiment la logique humaine n'est comme on nous le dit — mais nous attendons encore un commencement de démonstration — qu'un effet de la « structure sociale », les croyances déterministes dont la « tradition » est si récente paraîtront « investies » de bien peu d' « autorité » pour justifier l'idée d'une sociologie scientifique. On n'y travaillerait guère, car on ne pourrait y croire que quand elle serait faite, et même alors on penserait qu'elle peut aussi bien se défaire. A force de vouloir trop demander à la Sociologie et jusqu'à la théorie de la science, on s'expose à compromettre son existence même. Nous nous réjouissons de ce que la confiance de nos sociologues dans leur œuvre soit de force à résister à l'assaut de leurs propres conclusions.

On peut d'ailleurs se demander si la sociologie n'a pas d'abord, avant d'expliquer tant de choses par la société, à expliquer la société

elle-même. Ce semble être l'avis de M. Simmel, qui voit dans les formes de la « Vergesellschaftung » l'objet essentiel de cette science, et M. Durkheim critique cette opinion (p. 17 sqq). Se donner la société toute faite, se donner les représentations sociales — qui nous restent si obscures malgré de nouvelles explications de M. Mauss (p. 69) — également toutes faites, comme principes d'explication de la morale, de la religion, et finalement de la logique et de la science, c'est proprement laisser échapper le fond même de toutes les questions. Certes, on peut avec M. Fauconnet (p. 276), à propos du livre de Westermarck (*The origin and Development of the Moral Ideas*), trouver insuffisante la méthode qui consiste à « rendre intelligible l'évolution observée, par une psychologie préconçue »; il est pleinement admissible et conforme à la prudence critique de la science de reconnaître que « la nature humaine nous est largement inconnue » et que toute la sociologie est « une immense induction qui doit, au terme, renouveler l'idée que l'homme se faisait de lui-même ». Mais ce serait donc pourtant en fin de compte cette nature humaine qui serait l'objet de la recherche, et la méthode sociologique ne serait complète que par le double mouvement qui va inductivement du tout aux éléments pour le mieux connaître et déductivement des éléments au tout pour le mieux comprendre. M. Durkheim, il est vrai, critiquant Meyer (*Geschichte des Altertums, Einleitung*), croit trouver un cercle vicieux dans la méthode de cet auteur, lorsqu'il cherche à se rendre compte de la genèse même des phénomènes collectifs, sous prétexte que si l'individu subit une contrainte de la part des institutions sociales, il est impossible de les considérer comme émanant de lui (p. 13). Mais je ne puis voir là qu'un jeu d'abstractions. On parle de l'*Individu* comme d'une entité simple; mais ce qui existe ce n'est pas l'individu, mais une pluralité d'individus réagissant les uns sur les autres et, ce qu'on oublie trop, *exigeant chacun des autres ce que lui-même n'est guère disposé à leur accorder*; ce sont des générations successives dont les unes imposent aux suivantes des idées et des pratiques que les premières se sont elles-mêmes plus ou moins péniblement assimilées. Ne voit-on pas historiquement le christianisme, issu d'abord de quelques individus, novateur, libérateur, et même révolutionnaire au début, devenir oppressif et conservateur quand il est devenu chose sociale et collective? Il est bien clair qu'*un* individu ne peut guère se sentir opprimé par les idées qu'il aurait inventées. Mais il pourrait opprimer les autres. Ou plutôt ceux que ces idées auront conquis chercheront à leur tour à conquérir. Car ce sont d'ordinaire ceux qui n'inventent rien qui tyrannisent les autres. Ce sont les imitateurs qui dogmatisent et les asservis qui veulent asservir. Et les idées collectives sont toujours des idées anciennes, le plus souvent des idées en retard.

Il ne faudrait pas cependant imaginer que dans cette lutte entre la tradition sociale et l'innovation individuelle c'est l'historisme qui triomphe. Car l'histoire elle aussi, si l'on entend l'histoire au sens

usuel du mot, est individualiste, à sa façon, et elle ne se suffit pas à elle-même (cf. p. 11-12). C'est cette idée que met bien en lumière la critique de M. J. P. Lafitte, dénonçant la « radicale impuissance sociologique » inhérente aux recherches de M. Bédier sur l'origine des « légendes épiques » des chansons de gestes. C'est que si les « accidents historiques » découverts par M. Bédier à l'origine des « Cycles » légendaires de Guillaume d'Orange et de Gérard de Roussillon semblent en effet fournir une explication de ces productions poétiques, cette explication est en réalité illusoire : car à défaut de ces événements particuliers que l'histoire révèle, d'autres accidents équivalents se seraient produits qui auraient amené des effets analogues, si les causes générales d'une telle production étaient données. « Expliquer l'Épopée, ce n'est donc pas identifier un à un les héros qu'elle emploie et montrer, un par un à quel monastère ou à quelle église on a trouvé leur nom, c'est expliquer et montrer la nécessité de tel type de héros, de tel type d'aventures ou de tel type de sentiments », et ainsi est proclamée « la stérilité de la méthode de l'historicité et de la considération des individus appliquée à une étude où elle n'a que faire » (p. 781-784).

Mais plus sévèrement encore que l'historicité pure est exécutée la méthode constructive et idéologique dans le domaine social. Si l'interprétation d'une évolution sociale donnée par une psychologie et une idéologie préconçues paraît déjà à nos auteurs contraire à une saine méthode scientifique, comme nous l'avons indiqué plus haut, à plus forte raison la construction hypothétique du réel à l'aide de préconceptions de ce genre. C'est cette idée que met tout particulièrement en lumière la critique de M. Simiand contre toute économie politique de forme mathématique (Jevons, Pareto, Marshall). On lira avec grand intérêt ce travail étendu et très caractéristique (p. 517-545). C'est du dehors, par l'observation et la statistique qu'il faut essayer de dégager les lois économiques, et d'en inférer les causes déterminantes, au lieu d'essayer de les préjuger et de les calculer d'avance en se référant à une exposition et à une conception préalables des « principes de la nature humaine ». On peut se demander si les deux méthodes ne doivent pas se compléter et se rejoindre, l'hypothèse constructive restant — quoi que l'on puisse penser de la forme mathématique — toujours finalement indispensable pour essayer de comprendre les faits, bien que toujours soumise aux corrections qu'une observation extérieure impartiale imposera. En tout cas je me défierai ici plus que jamais de ce que l'histoire pure, même sociale, a de superficiel et d'extérieur. Lorsque par exemple à une théorie « idéologique » de l'intérêt (Irving Fischer) M. Simiand oppose avec éloge, comme plus scientifique, le travail tout historique de Hainisch (*Die Entstehung des Kapitalzinses*) on se demande si, même entièrement établie, cette histoire primitive de vaches et de veaux *explique* vraiment mieux *ce que c'est* que l'intérêt du capital, que ne le font les

théories courantes, même élémentaires et « idéologiques ». Aucune connaissance historique d'*origines* ne dispense d'une *analyse* portant sur l'actuel, et la continuité *historique* d'un phénomène social n'implique pas nécessairement la fixité de sa nature.

En résumé, selon nos auteurs, la nature de l'homme social ne peut se connaître qu'empiriquement, du dehors et dans ses manifestations collectives; la société ne peut ni se saisir de l'intérieur dans ses éléments constitutifs, ni se comprendre à l'aide d'une simple histoire qui n'en énoncerait que les accidents.

L'ensemble de vues que nous avons essayé de dégager du travail bibliographique si considérable des rédacteurs de l'*Année Sociologique*, montrera, nous l'espérons, la consistance et l'unité des directions suivies ainsi que la continuité de l'effort accompli dans le sens si fortement défini par le fondateur de ce recueil. Si nous avons cru pouvoir énoncer une fois de plus quelques réserves, ce n'est pas pour méconnaître le prix que cette unité et cette continuité possèdent en elles-mêmes.

GUSTAVE BELOT.

Auguste Dupont. — GABRIEL TARDE ET L'ÉCONOMIE POLITIQUE. (*Un essai d'introduction du point de vue psychologique dans le domaine économique.*) 1 vol. grand in-8°, 380 p., Paris, Giard et Brière, 1910.

L'économie politique n'est à vrai dire pas, pour Gabriel Tarde, une science ayant des notions propres : elle ne s'est constituée que par des *empiètements* manifestes, en s'appropriant des notions qui ne lui appartenaient pas exclusivement. — Et puis, l'économie politique a toujours été incomplète : dans les phénomènes qu'elle a étudiés elle n'a pas su voir l'explication psychologique, car la nature des sciences sociales, et par suite de l'économie politique, est éminemment psychologique. Elle a aussi été trop individualiste : son *homo œconomicus*, point de départ de déductions abstraites insuffisantes à expliquer les phénomènes économiques, est une erreur; l'économie politique relève de l'interpsychologie. Il faut en l'introduisant rétablir le point de vue humain; « tout le problème social existe en problèmes psychologiques »; il faut s'écarter de la sécheresse classique et de l'étroitesse de son point de vue objectif, étudier l'homme producteur et l'homme consommateur aussi bien que les richesses. — Et Tarde impose aux faits économiques comme aux autres faits son habituelle division tripartite : répétitions, oppositions, adaptation. Son système philosophique sera en effet, ici encore, le cadre qui s'adaptera aux phénomènes : l'homme « sensibilité contagieuse » sera l'objet de l'économie politique; ses besoins ne seront que des combinaisons de désirs et de croyances; ses efforts seront de deux ordres : imitation, — c'est-à-

dire travail, car le travail, essentiellement imitatif, reproduit, mais ne produit pas, — et invention, radicalement distincte, tendant à l'inconnu. — Puis, envisageant les différents problèmes de l'économique, Tarde y portera la même analyse psychologique. Il verra dans le Capital deux éléments : un capital *essentiel*, qui sera le capital-connaissances, « l'ensemble des inventions régnantes, source première de toute richesse actuelle », et un capital *auxiliaire*, purement matériel. Il fera une théorie psychologique de la valeur, et verra dans l'établissement des prix la résultante, non d'une lutte des acheteurs — de la concurrence, — mais d'une lutte tout interne des désirs en chacun d'eux, aboutissant au sacrifice des désirs moindres aux désirs plus intenses; et il refusera toute valeur scientifique à la loi de l'offre et de la demande : pour lui, la valeur est une « projection de nous-mêmes sur les choses ». Il verra au fond de toutes les crises économiques — où il distinguera les crises-guerres et les crises-chutes — des *attentes* déçues, qui font que les crises se soldent par un excédent de souffrances. — Tout cela dans le livre de M. Dupont est en général clairement exposé; on y suit aisément la pensée de l'auteur qu'il étudie, et qu'il connaît bien. Il montre avec raison qu'en définitive on ne peut dire que Tarde ait été un économiste : sa *psychologie économique* n'est pas à proprement parler de l'économie politique. Mais en apportant dans cette science des vues qui jusqu'alors lui étaient restées à peu près étrangères, Tarde l'a éclairée d'un jour singulièrement nouveau. Je reprocherai seulement à M. Dupont de n'avoir pas toujours poussé l'étude de certaines idées de son auteur aussi loin qu'il eût été désirable — par exemple, la théorie de la valeur, qu'il eût pu confronter plus vigoureusement à la théorie autrichienne, et celle des crises, — et surtout d'avoir presque uniquement fait un simple travail d'exposition qui eût d'ailleurs gagné à être d'avantage condensé : sans doute il nous montre bien, à la fin de son ouvrage, que Tarde n'est ni socialiste, ni pleinement individualiste, mais il a quelque peu négligé l'aspect historique et critique que son étude aurait pu profitablement revêtir.

GEORGES JOUASSET.

Jules Delvaille. — ESSAI SUR L'HISTOIRE DE L'IDÉE DE PROGRÈS JUSQU'A LA FIN DU XVIII[e] SIÈCLE, Paris, F. Alcan, 1910.

Ce très fort volume enferme des documents considérables et porte témoignage d'un patient travail. Il ne faut pas demander à M. D..., qui n'y a point prétendu, une théorie personnelle du progrès; mais sa propre façon d'entendre la question se dégage nécessairement de l'exposé qu'il nous fait des pensées d'autrui, de l'antiquité juive ou classique à la fin du XVIII[e] siècle. Il nous promet, d'ailleurs, une

seconde étude, où la doctrine du progrès, reprise par les philosophes du dernier siècle, se présenterait sous une face toute nouvelle.

Le volume qu'il nous offre aujourd'hui nous apporte donc, principalement, une collection de matériaux. C'était déjà chose assez délicate que de les rassembler; pareille besogne implique un choix raisonné, une critique prudente. Je n'entrerai pas dans les détails; je me tiens aux conclusions.

Il en est une que je n'accepte point telle quelle, contrairement à d'illustres autorités. S'il est vrai que « les idées mènent le monde », il faut savoir quelles idées et sous quelles formes. Il m'apparaît chaque jour avec plus d'évidence que la philosophie passe moins aisément dans les faits que les faits ne passent dans la philosophie. De Kant ou de Fulton, de Rousseau ou de Lavoisier, lequel a contribué le plus à changer la face du monde? Une telle question n'emporte nullement, à mes yeux, l'acceptation de ce qu'on appelle le matérialisme économique. Elle porte plus loin; elle affirme la puissance des inventions, fruit de la science humaine, — puissance entrevue ou signalée, au moins en passant, par maints écrivains (ainsi Voltaire, comme en témoigne une citation intéressante). Et je ne doute point que l'on n'arrive, en approfondissant cette vue, à montrer dans l'histoire le rôle prépondérant des inventions matérielles et des *faits réalisés*, faits qui peuvent être des institutions politiques ou religieuses et ne sont pas uniquement et absolument des conditions économiques.

Mais je n'ai pas à reproduire ici un travail personnel; je me tiens à des remarques courantes. Il est un sentiment qui s'imposait à moi au cours de ce volume. En relisant certaines pages tirées des auteurs du xviii[e] siècle, il me semblait lire des pages écrites dans un songe, — le songe menteur qui commence avec les livres et que dissipe la réalité.

« Le progrès, écrivais-je jadis, semble consister moins dans le changement de l'homme lui-même que dans la réforme des appareils de la civilisation. Il serait dans l'accroissement de l'héritage social et dans la richesse des habitudes acquises plutôt que dans l'augmentation du pouvoir des individus et dans leur plus haute vertu, morale ou intellectuelle. » N'est-ce pas, au fond, la manière de voir de la plupart des philosophes? Ne semble-t-il pas que les variations de leurs pensées traduisent la diversité des aspects sous lesquels le progrès s'offrait à eux? Et n'y aurait-il pas plus à apprendre de leurs contradictions que de leurs affirmations?

L. Arréat

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Paul Gaultier. — La pensée contemporaine. 1 vol. in-16 de VIII-312 p., Hachette, Paris, 1911.

Ce livre rendra de grands services à tous ceux qui désirent avoir une image fidèle des recherches et des spéculations si remarquables qui se manifestent de nos jours. Car l'auteur les a suivies d'un œil très attentif et bien mis en évidence leur portée. Il nous expose avec beaucoup de clarté les solutions qu'ont tenté de donner les grands maîtres de l'heure, MM. Poincaré, Bergson, Ribot, Fouillée, etc., aux problèmes que soulèvent les mathématiques, les différentes branches de la science, la philosophie, la psychologie, la morale, l'art et la vie sociale.

On tirera encore beaucoup de profit des remarques critiques et des idées suggestives que nous offre son propre esprit vigoureux et averti.

M. S.

Aristote. — Nikomachische Ethik. 1 vol. in-12 de XXIV-274 p., F. Meiner, Leipzig, 1911.

M. Rolfes qui s'est déjà signalé par la traduction de la *Métaphysique* d'Aristote nous donne maintenant une traduction de l'*Éthique à Nicomaque*. Le souci constant de reproduire aussi fidèlement que possible la pensée du Stagirite explique en partie le manque d'élégance que présente le texte allemand. La préface et les notes qui l'accompagnent sont tout à fait insuffisantes et n'apportent presque jamais l'éclaircissement désirable aux nombreuses et réelles difficultés du contenu.

M. S.

Carl Michaëlis. — Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 1 vol. in-12 de VI-1124 p., Félix Meiner, Leipzig, 1911.

Ce vocabulaire philosophique qui fut originairement rédigé par Kirchner a été dans cette sixième édition considérablement augmenté et remanié par l'auteur actuel. Mais il est loin de satisfaire aux exigences les plus légitimes. La définition des termes manque le plus souvent de précision. Un très grand nombre ne sont même pas

du tout définis, mais simplement énoncés et suivis de quelques exemples pris au hasard, tel le terme « Bewusstsein ». On devrait encore procéder avec plus de tact dans le choix des termes qui doivent figurer dans un vocabulaire philosophique « Sottise » et « vanité » sont certes des qualités éminemment humaines et très répandues dans le monde, mais aucune recherche spéciale ne leur a été accordée jusqu'à ce jour dans la métaphysique ni dans la psychologie. Et le mot « décoration » est vraiment de trop. Il manque d'autre part des termes qui ont une importance capitale dans la psychologie contemporaine, tels que « Bewusstseinslage », « intentionales Erlebnis », « intentionales Wesen », « fundierte Akte » et une foule d'autres. La bibliographie citée après chaque définition est d'une confusion décevante. Une foule d'auteurs obscurs et leurs ouvrages surannés sont étalés sans aucune utilité et sans que l'ordre chronologique au moins ait été observé, tandis que la logique de Port-Royal qui est un événement important dans l'histoire de cette science et l'admirable Discours préliminaire sur l'étude de la Philosophie naturelle de Herschel ne sont pas mentionnés aux termes « Logique » et « Méthode ».

Il serait d'ailleurs désirable que la bibliographie fût totalement supprimée et l'espace ainsi gagné rempli par des citations aussi nombreuses que possibles tirées des œuvres des grands penseurs pour illustrer l'évolution sémantique des termes définis et faciliter aussi l'étude des systèmes philosophiques.

M. S.

Hermann Graf Keyserling. — UNSTERBLICHKEIT. 1 vol. in-8 de 285 p., J. F. Lehmann, Munich, 1911.

Tout ce qui est vivant, dit l'auteur, est soumis à un changement perpétuel. Aucune des étapes successives que représente un être au cours de son existence ne peut être considérée comme inférieure ou supérieure à l'autre. Chacune de ces étapes est quelque chose d'unique et a une valeur inestimable par cela même qu'elle est actuelle et qu'elle réalise un but conforme aux besoins présents de l'individu.

Le moi empirique n'est pas par conséquent éternel, c'est le principe supra-personnel qui régit l'existence phénoménale, c'est l'entéléchie dont l'action s'étend au delà de toute limite spatiale et temporelle qui jouit de l'existence perdurable.

M. S.

Bruno Bauch. — STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE DER EXAKTEN WISSENSCHAFTEN. 1 vol. in-8 de VIII-262 p., Carl Winter, Heidelberg, 1911.

L'auteur, fortement imprégné de l'esprit kantien, s'est mis à dis-

courir dans ce livre sur les grands problèmes scientifiques de l'heure présente. Mais la distance trop grande qui le sépare des sciences — le chapitre sur la géométrie en est une preuve manifeste — ne lui a pas permis d'aborder ces problèmes de front et de les traiter d'une manière féconde méthodique et tant soit peu exhaustive. Aussi ne faut-il pas s'attendre à y trouver une contribution de quelque valeur à la solution des difficultés dont ces problèmes sont hérissés.

M. S.

F. Müller-Lyer. — Der Sinn des Lebens. 1 vol. in-8 de IV-290 p., J. F. Lehmann, Munich, 1910.

L'écroulement des conceptions théologiques et métaphysiques a eu pour conséquence un tel trouble dans les consciences et un tel désarroi dans les aspirations sociales qu'un malaise extrême s'en est suivi. Des tendances qu'on aurait cru à jamais disparues, comme le nationalisme borné, commencent à se montrer effrontément et menacent ainsi d'arrêter le progrès dans sa marche bienfaisante.

L'auteur s'efforce de conjurer ce danger en montrant comment l'organisation très complexe de la vie moderne nécessite la collaboration pacifique des membres d'une même nation et de toutes les nations ensemble pour la réalisation des plus grands bienfaits pour l'humunité. Il rappelle certains phénomènes historiques extrêmement désolants comme les famines, qui ont été rendus impossibles uniquement par l'interchange des produits et la communication plus facile entre les peuples. Il essaie en outre de réduire à néant l'illusion de l'individualisme outrancier et de montrer combien forts sont en réalité les liens qui rattachent l'individu au milieu dont il fait partie. Il faut donc fortifier le sentiment de la solidarité sociale et le mettre au service de l'organisation des institutions humaines.

Voici quelques unes des idées généreuses qu'il nous propose comme tâche immédiate à réaliser. Une juste répartition des biens sociaux selon les capacités productrices de chacun, suppression des classes qui ne reposent que sur le privilège factice de naissance, indépendance économique de toute personne adulte, même de la femme, création d'une confédération mondiale des états et d'un tribunal international pour résoudre les conflits entre les peuples par la justice et non par des procédés sanglants.

M. S.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archives de psychologie.

Tome X (1910-1911).

N° 37. — J. Larguier des Bancels : *L'odorat : revue générale et critique* (p. 1-46). — L. d. B. présente un aperçu méthodique des travaux faits jusqu'à présent sur la question si complexe et si indéterminée des sensations olfactives : elles sont en général peu étudiées par les psychologues : et cependant, l'odorat est, malgré la matérialité des contacts qui lui sont nécessaires, un des sens les plus fins et les plus subtils, étant donné le peu de particules suffisant à provoquer une odeur. Il est difficile de classer les sources d'odeurs, parce que chaque corps manipulé en récolte d'autres qui s'ajoutent à la sienne : mais la qualité des odeurs semble liée à la structure moléculaire du corps, car, d'une part, l'odeur subit, dans une série homologue, (alcools méthylique, prapylique, etc., par exemple), des variations continues : et d'autre part, le pouvoir odorant représente une fonction périodique du poids moléculaire (J. Passy). — L'apport des odeurs par la respiration, sur la partie de la membrane pituitaire sensible aux odeurs (environ 250 mm^2.) suit le rythme respiratoire : l'excitation du champ olfactif est discontinue et se modèle sur la respiration. Les sensations olfactives sont soumises à la loi de Weber : elles subissent l'influence de la fatigue, qui détermine de l'anosmie : celle-ci est d'ailleurs spécifique, le sujet pouvant sentir d'autres odeurs aux moments où il est devenu incapable de percevoir les habituelles. Il faut d'ailleurs distinguer entre l'unité du sens olfactif, qui s'émousse par fatigue, et la finesse de son éducation pour discerner les qualités d'une odeur, la déguster. — Le temps global de réaction aux odeurs est assez long (500 σ en moyenne, d'après Beaunis) : les réflexes olfactifs sont nombreux, très importants, souvent signalés, et cependant sont peu décrits, encore moins étudiés.

Dr P. Dubois : *Conception psychologique de l'origine des psychopathies* (p. 47-70). — Sans laisser de côté les causes somatiques des folies, D. explique comment les diverses désorganisations mentales sont le résultat rapide ou lent de l'hérédité, des premières époques de la vie et de l'éducation : et il indique que c'est souvent l'éducation, inspirée par la physiologie de l'esprit telle que nous l'avons définie, qui doit réformer et guérir la mentalité du patient.

Dr F. Ruch : *Mélancolie et psychothérapie* (p. 71-78). — Relation d'un cas morbide et de son traitement. — P. Bovet : *L'originalité et la banalité dans les expériences collectives d'associations : leur mesure* (79-83). — Note sur une question capitale pour la valeur des expériences d'associations d'idées. — Polimanti : *Les céphalopodes ont-ils une mémoire*. — (P. conclut que non). — A. van Gennep : *Un cas de possession* (d'après un document du chablais). — A. Lemaitre : *A propos des chiffres scolaires de conduite* (qui sont trop conventionnels). — Biographie de W. James.

Nos 38-39. — A. Michotte et E. Prüm : *Étude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats* (113-320). — Cette longue étude de psychologie est à la fois expérimentale et philosophique : les auteurs l'ont divisée en cinq parties : 1° position du problème et technique des expériences et de l'introspection; 2° description des phénomènes volontaires étudiés, de leurs contenus de conscience (perception de l'excitant; discussion des motifs; préparation immédiate du choix; le choix); 3° examen du motif du choix, ou raison qui justifie, en dernière analyse, le choix : ce motif peut avoir des contenus très différents, selon les cas, et il y en a toute une série graduée où ils s'étagent, en différents groupes, les uns subjectifs, les autres objectifs; 4° discussion des motifs, qui débutent par l'examen de la première alternative et se continuent selon toute une série de complications, jusqu'à l'arrêt qui précède le choix; 5° ce choix est réalisé tantôt comme une décision ou un consentement volontaire, tantôt comme un simple jugement, une constatation. « La décision elle-même peut être vive ou froide, selon les cas », p. 276.

Ces dernières distinctions montrent à quel point de vue les auteurs se sont placés : leur travail nous semble étudier plutôt la volonté pure, selon un concept métaphysique de liberté, que des faits d'actes volontaires, selon une méthode uniquement psychologique.

Dès le début, d'ailleurs, MM. Michotte el Prüm ont soin de préciser la position du problème qu'ils abordent; ils n'ont voulu ni étudier le sentiment d'effort ou d'activité recherché par la plupart de ceux qui ont examiné le fonctionnement de la volonté; ni analyser le choix volontaire, avec le sentiment d'effort y inclus, celui-ci leur apparaissant comme consécutif et non contemporain. Leur étude est limitée « au phénomène de la décision volontaire, pour autant qu'il existe en dehors de la réalisation de ce qui est voulu » (p. 126) : ils se sont considérés comme autorisés à limiter ainsi leurs recherches, par les cas où le rôle de la réalisation dans l'acte volontaire leur a paru « pouvoir être remplacée » p. 130). Leurs expériences, dans ces conditions, leur ont donné des phénomènes que les sujets désignent comme volontaires, distinguent de tout processus involontaire, et qui sont déclarés semblables aux processus volontaires de la vie courante, distincts aussi des phénomènes qui constituent le simple jugement ou la constatation et le choix automatisé (p. 134). La discussion porte

sur le point de savoir si tel acte vaut mieux que tel autre... sa réalisation n'est considérée que comme un objet de pensée abstrait,... ou même n'existe pas pendant la discussion... les conditions sont envisagées en elles-mêmes : le fait de la réalisation ultérieure peut ne pas être pris un seul instant en considération... (p. 135). Dans ces conditions, on peut remplacer « la réalisation adéquate du choix par une réalisation *fictive*, qui permet parfaitement la production du phénomène volontaire, tout en évitant la présence d'une réalisation complète et les difficultés d'observation qui en résultent (p. 138). Les auteurs appellent « symbolisation de l'acte par un mouvement » ce procédé qui jette — disent-ils — un jour singulier sur leur méthode.

On comprend qu'en opérant ainsi, ils aient pu éliminer la plupart des questions relatives au sens musculaire, au sens de l'effort, etc., et décrire un acte volontaire épuré de tous ces éléments. Il est permis de se demander s'il reste alors rien de ce qu'il faut pour l'acte de volonté; mais ceux que ces questions intéressent trouveront cependant de précieux documents dans les pages qu'ils ont consacrées au choix volontaire, et nous regrettons qu'ils n'aient pas fait, sur ce point, une place beaucoup plus large aux éléments dont ils disposaient. Parfois d'ailleurs, surtout dans les pages consacrées à *la conscience de l'action*, ils semblent franchir délibérément les bornes dans lesquelles ils s'étaient enfermés : peut-être auraient-ils pu, en poussant dans cette direction, réaliser une classification des formes individuelles de volonté, à côté de laquelle ils ont passé. (p. 223).

Dans une note complémentaire, M. Michotte précise la différence de ses recherches d'avec celles de Ach, touchant la phénoménologie de l'acte de volonté. Ach a étudié des actes de volonté univoques, à réalisation conditionnée (hypothétique), prédéterminés et naissant dans des conditions où la détermination avait à lutter contre des forces automatiques considérables. M. et P. au contraire, ont étudié des actes de choix peu énergiques, prédéterminés au point de vue de leur production, mais non déterminés au point de vue de leur contenu.

Ces différences expliquent pourquoi MM. Michotte et Prüm ne sont pas arrivés aux mêmes résultats que Ach. dans son *Ueber die Willenstätigkeit und das Denken.*

Dr Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

H. Berr. — *La synthèse en histoire.* In-8, Paris, F. Alcan.

Dr Rogues de Fursac. — *L'avarice.* In-12, Paris, F. Alcan.

Drs Dubuisson et Vigouroux. — *Responsabilité pénale et folie.* In-8, Paris, F. Alcan.

Havelock-Ellis. — *L'impulsion sexuelle.* In-8, trad. de l'anglais. Paris, Mercure de France.

Les Grands philosophes : Hegel. In-18. — *Durkheim.* In-18. Paris, Michaud.

Laberthonière. — *Positivisme et catholicisme.* In-12, Paris, Bloud.

Christiansen. — *Kritik der Kantschen Erkenntnisslehre.* In-8, Claus. Haxau.

Kant. — *Gesammelte Wörke.* In-8, XIV Bd, Berlin, Reimer.

Kesseller. — *R. Eucken's Werk.* In-12, Bunzlau, Kreuschmer.

Pohorilles. — *Entwicklung und Kritik der Erkenntnistheorie Eduard v. Hartmann's.* In-8, Wien, Heller.

Adickes. — *Kants Ansichten über Geschichte und Bau der Erde.* In-8, Tübingen, Mohr.

L. Picece. — *Momismo e scienze giuridice sociale.* In-8, Cavotta,

Perego. — *L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporanea.* In-8. Modena, Formiggini.

Calò. — *Fatti e Problemi del mondo.* In-8, Speroni, Pavia.

Ambrosi. — *H. Lotze : La sua philosofia.* In-8, Part. I, Milano, Segati.

Mac Dougall. — *Mind and Body : a History and a defence of animism.* In-8, London, Methuen.

Barrett. — *Matter-force and Motivation-Tracts.* In-8, London, Longmans.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LE PROBLÈME SOCIOLOGIQUE

ET LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE

Dans la phase présente des civilisations les plus avancées, deux problèmes priment, sans contestation possible, tous les autres. C'est, d'abord, le problème sociologique (dont le « problème social », interprété d'habitude d'une façon aussi simpliste que mesquine, n'est qu'une vague et défectueuse approximation empirique), et c'est ensuite le problème philosophique. Ces deux problèmes sont étroitement liés entre eux. La solution du premier implique celle du second. Elle la rend prochaine, sinon imminente.

La raison des hommes — c'est-à-dire tout ce que désigne le terme de « civilisation » opposé à celui de pure vie animale — a découvert un certain nombre de lois de la nature extérieure, inorganique ou vivante; et, ce code scientifique (physique, chimie, biologie) en mains, la raison domine une fraction notable de l'univers. Une société dite « civilisée » n'est, somme toute, que l'expression concrète, la réalisation dans et par les faits, dans et par les actes ou la conduite des hommes, d'une telle maîtrise.

Les lois de la nature inorganique et de la nature vivante qui forment l'ossature, la vraie charpente des sociétés civilisées à notre époque et qui, *mutatis mutandis*, ont toujours joué dans l'histoire ce même rôle de base ou de « fondement » des organisations et conventions sociales les plus diverses, ces lois ne sont pourtant, en dernière analyse, que de purs concepts de l'esprit ou des rapports de tels concepts entre eux. Les saisir et les connaître, c'est saisir et connaître, *partiellement*, la nature même de la raison, de l'ensemble des attributs différentiels qui séparent le monde des faits psychologiques et historiques des mondes voisins et connexes des faits de la vie et de la matière (ou encore qui distinguent le mode surorganique de l'énergie universelle de ses modes organique et inorganique).

Car formuler les lois de la nature, même exclusivement extérieure, matérielle ou vivante, c'est déjà passer du « récept » au « concept », c'est généraliser, c'est abstraire; c'est produire du « logique »; c'est, sinon revêtir le « naturel » d'un caractère entièrement nouveau — le caractère rationnel — du moins y découvrir ce caractère à l'état latent et le rendre actuel. Et le passage du récept au concept (l'abstraction omni-présente comme l'air que tout le monde respire sans y attacher de prix et qui, comme l'air, est souvent viciée par la faute de nos multiples ignorances) constitue l'essence intime du phénomène surorganique; du phénomène que l'on doit, ou renoncer une fois pour toutes à comprendre, ou s'essayer à expliquer comme les chimistes expliquent l'origine des propriétés spéciales de la matière qu'ils étudient, et les biologues l'origine de la vie (par une « détermination » purement physique dans un cas, par une « détermination » simplement chimique dans l'autre). De même le sociologue (qu'il soit psychologue ou historien) expliquera l'origine de la raison et de sa culture ou de son développement progressif (civilisation) par une « détermination » cérébrale (et, par suite, foncièrement vitale), en invoquant les conséquences immanquables du choc répété, de la rencontre multipliée des consciences ou intelligences animales et les résultats de l'interéchange indéfiniment prolongé de leur contenu psycho-physique, les expériences plus ou moins variées et nombreuses de l'être vivant au cours de sa brève existence.

En dehors de cet interéchange — qui se développe en *expérience collective* et constitue le fait social primordial ou substantiel — il y a dissipation constante et fatale d'acquêts expérimentaux. Ceux-ci suivent la règle générale de la nature fastueusement prodigue et nous semblent se perdre sans retour à l'état de germes ou d'embryons informes. Avec le fait social, au contraire, les mêmes acquêts se transmettent d'une génération à une autre, ils se consolident et s'accumulent; et ils se combinent entre eux, ils se contrôlent mutuellement, ils évoluent de diverses façons, ils facilitent à un degré prodigieux les conquêtes expérimentales ultérieures.

Mais une telle multiplication et surtout une telle conservation indéfinie à travers le temps et l'espace ne sont évidemment possibles qu'à une condition unique : et cette condition, c'est derechef le fait social qui l'élabore et la fournit d'une façon spontanée et par

un agencement aussi sûr et inéluctable que celui, par exemple, qui tire la chaleur ou la lumière du mouvement. Les expériences ne se conservent que généralisées ou à l'état d'idées abstraites, de concepts de l'esprit.

Produire des *concepts*, telle est la fin suprême de toute vraie société. *Abstraction* et *conservation sociale* sont de stricts synonymes. N'en déplaise aux empiriques à courte vue qui de tout temps ont volontiers soutenu la thèse opposée, l'abstraction est l'*imum fundamentum* de l'ordre social, la base profonde sur laquelle s'édifient la durée et la force, la puissance des groupes humains.

Mais, si spontanée et si inévitable qu'elle soit, l'abstraction, le grand *instrumentum regni* de l'humanité, ne se développe et n'évolue qu'avec une lenteur extrême, par une longue suite, souvent interrompue ou arrêtée, de marches et de contre-marches, de tâtonnements, d'essais indicatifs, d'approximations graduelles, d'adaptations et de réadaptations constantes aux données brutes de l'expérience. Aussi l'homme de science, le penseur, l'artiste et l'homme d'action ont-ils aujourd'hui affaire, chacun dans son domaine et fort souvent dans le domaine immédiatement limitrophe, à deux grandes classes d'abstractions : les concepts dus à l'empirisme plus ou moins grossier, à l'expérience incomplète ou malhabile, qui sont autant de demi-vérités, sinon même d'erreurs ou d'illusions non démasquées encore ; et les concepts qui ont dépassé cette première phase, partout inévitable, qui se sont lentement modifiés au cours des nombreux assauts subis, des luttes acharnées, des épreuves et des contre-épreuves incessantes auxquelles ils furent soumis quelquefois pendant de longs siècles : concepts fortement trempés au feu de l'expérience la plus cruciale et la plus rigoureuse et qui représentent les vérités solidement établies dans les divers champs de la pensée collective.

Ce que nous appelons les lois des choses sont, à proprement parler, les rapports invariables ou qui nous paraissent tels, de nos concepts entre eux. Selon la qualité des concepts qu'elles unissent, les lois sont donc ou empiriques, ou « théoriques » (nous employons le langage usuel, malgré notre préférence pour le terme plus large de lois expérimentales ou scientifiquement déterminées).

Que si l'on demande maintenant, quelle est la part à faire, dans

l'état actuel de la « culture de la raison », c'est-à-dire dans la civilisation moderne, aux concepts et aux lois empiriques d'un côté, et aux concepts et aux lois théoriquement établis de l'autre, la réponse est facile. De tous les domaines ouverts à la pensée ou à l'expérience collective, seul, celui du savoir ou de la science (de la pensée ou de l'expérience analytique) possède des échantillons — déjà assez nombreux du reste — de la seconde classe de concepts et de lois. Il en possède dans trois grandes divisions, sur les quatre qu'il comporte : en physique (y compris les mathématiques qui constituent, à vrai dire, bien moins une science qu'une extension *sui generis* de la logique et une sorte de langue particulièrement adaptée aux besoins du savoir exact), en chimie et en biologie. Mais il n'en a pas ou il n'en a guère dans sa quatrième et dernière partie : dans la science sociale, où il fait, depuis un demi-siècle, un effort notable pour transformer les concepts et les lois de la première sorte en concepts et en lois de la seconde. Quant aux autres grands domaines de la pensée et de l'expérience collectives, tous offrent, à cet égard, un spectacle encore moins encourageant. Ni la philosophie (la pensée ou l'expérience synthétique), ni l'art (la pensée ou l'expérience esthétique) n'ont dépassé l'humble niveau des concepts et des lois empiriques. Et si l'action ou la conduite humaine (la pensée ou l'expérience pratique) tend déjà à devenir de plus en plus rationnelle dans l'application des vérités découvertes par les sciences de la nature extérieure, elle demeure profondément empirique — et même plus, routinière et misonéïste — dans toutes celles de ses manifestations — et elles sont, sans comparaison, les plus nombreuses — qui, pour une part quelconque, dépendent soit de la vérité sociologique, soit de la vérité religieuse ou philosophique (conception de l'univers), soit de la vérité esthétique (conception et sentiment de la nature ou goût de la beauté).

Tel est le bilan exact, nous semble-t-il, de la civilisation au milieu de laquelle nous vivons. On voit qu'Alexandre n'a pas lieu de trop se plaindre des conquêtes de Philippe de Macédoine. Sans parler des régions illimitées de « l'inconnu » qui nous réservent sûrement plus d'une surprise, il reste, dans les vastes champs en friche des choses et des rapports empiriquement observés, d'immenses travaux à accomplir, plus importants peut-être et plus

difficiles que ceux dont nous nous glorifions avec un orgueil naïf qui fera sans doute sourire nos descendants.

Quoi qu'il en soit, la « raison » et ce qui l'extériorise ou l'actualise, ce qui lui donne une forme apparente et concrète en l'incorporant, pour ainsi dire, au reste de la nature, la « civilisation », se résolvent, la première entièrement, et la seconde pour une part notable et toujours croissante, en « concepts » et en rapports de concepts ou « lois de l'univers ». Or, les concepts et les lois, nous l'avons vu, sont de deux sortes, l'une nous donnant une connaissance plus ou moins exacte, et l'autre une connaissance très sujette à caution et souvent illusoire ou fausse de tout ce qui, devenu objet de notre expérience collective, constitue le fonds intime, le *substratum* de la raison humaine. Aussi, en disant plus haut qu saisir et connaître les lois de la nature inorganique et de la nature vivante (ou encore, les concepts scientifiquement déterminés de la physique, de la chimie et de la biologie), c'était déjà saisir et connaître les lois de la raison, les lois du monde hyperorganique ou social, avons-nous fait aussitôt une réserve essentielle en ajoutant que c'était les connaître *en partie* seulement, et d'une façon encore très insuffisante. En effet, ce n'est que connaître une fraction, si considérable soit-elle, des concepts et des rapports constants de concepts (ou lois) que l'expérience collective forme avec la matière première des innombrables expériences bio-individuelles (sensations, représentations, images et jugements concrets, émotions, impulsions, réactions motrices, etc.) ; mais ce n'est pas connaître, il s'en faut de beaucoup, leur totalité.

Restent encore les concepts — très nombreux et d'une valeur extrême pour la félicité des hommes — que l'expérience collective acquiert et édifie en examinant, en scrutant son propre fonctionnement, ou par l'observation patiente et directe de la conduite effective des hommes plongés dans le milieu social : — cela, dans le seul champ de la pensée analytique, du savoir proprement dit, de la science. Et restent encore les concepts que la même expérience acquiert et construit dans tous ses autres domaines aussi spontanément éclos que celui du savoir et sans cesse explorés : dans celui de la pensée synthétique (religieuse ou philosophique), dans celui de la pensée esthétique et enfin dans celui de la pensée pratique (action ou travail).

Ici, c'est-à-dire dans la sociologie, et aussi bien dans la philosophie, dans l'esthétique ou théorie des beaux-arts, enfin dans les diverses technologies des travaux utiles, les idées générales et abstraites ne manquent pas. Mais nous avons déjà fait remarquer dans quel état inchoatif et plutôt misérable ces concepts se trouvent. Ils n'ont pas dépassé la phase empirique de leur développement. Ils nous mettent en face, non pas de problèmes résolus par des lois vraiment expérimentales (on les nomme d'habitude — et cela se comprend — scientifiques, quoiqu'elles puissent tout aussi bien être philosophiques, esthétiques ou techniques), mais d'une foule immense de problèmes mal posés qui s'entre-heurtent et s'entre-choquent, qui font jaillir de temps en temps quelques étincelles de vérité, mais qui, en somme, demeurent encore à l'état de problèmes irrésolus.

Ces considérations préliminaires font comprendre pourquoi et comment le problème de la constitution scientifique de la sociologie est devenu aujourd'hui le plus pressant, le plus « actuel » parmi tous ceux qui, inscrits à l'ordre du jour de la civilisation au xxe siècle, attendent leur solution. Nous verrons par la suite que le problème philosophique se trouve, à peu de choses près, dans les mêmes conditions de maturité ; ou du moins que la constitution de la sociologie entraîne nécessairement avec elle une révolution radicale dans la conception du but et des méthodes des travaux philosophiques.

Mais avant d'aller plus loin, nous tenons à prendre note, dès maintenant, d'une conception de la sociologie qui fait le plus grand honneur à la pénétration scientifique d'Auguste Comte, mais que ce clair génie latin ne fit qu'ébaucher, qu'indiquer en passant, sans la développer, sans la mettre en valeur, sans en tirer les conséquences et l'enseignement précieux qu'elle renferme. Nous voulons parler de l'idée selon laquelle la sociologie serait la science qui non seulement parachève la série scientifique, mais qui la domine tout entière, qui la renferme dans ses limites et en constitue l'unité suprême, en un mot, la science universelle ou la science des sciences. Rien de plus juste en ce sens, que la sociologie étudie spécialement ce groupe particulier de propriétés naturelles — qu'on l'appelle association des esprits et des efforts, socialité ou expérience collective — auquel nous devons tous nos acquêts scientifiques.

Le phénomène social par excellence, celui d'où dérivent tous les autres phénomènes de culture ou de civilisation (et la sociologie restera toujours la science de la civilisation, rien de plus et rien de moins) est la connaissance. La sociologie est donc, avant tout, une théorie ou une analyse du savoir basée sur l'histoire des sciences et l'étude de leurs méthodes de découverte. Comte ne l'a pas pensé ou, eu égard aux préjugés de son temps, n'a pas osé le penser. La sociologie est ensuite une théorie (une analyse) des concepts religieux ou philosophiques, des synthèses mondiales élaborées par la même expérience collective qui fonda les sciences; théorie également appuyée sur l'histoire et l'observation courante des religions et des systèmes philosophiques. Comte qui identifie la philosophie avec les parties les plus générales des sciences, ne pouvait que rejeter dans la philosophie cette seconde division de la sociologie. La sociologie est encore une théorie (une analyse basée sur l'histoire et l'étude contemporaine) des concepts esthétiques qui présidèrent et président à l'essor et au développement des arts (et aussi de la sensibilité qu'on doit qualifier de surorganique, c'est-à-dire des sentiments que, seul, l'individu social est capable d'éprouver). Comte a à peine soupçonné la valeur scientifique de cette troisième division de la sociologie; aussi a-t-il fait de l'esthétique et — erreur moins excusable encore — de la morale elle-même une sorte de demi-connaissance, un savoir destiné à rester éternellement mineur (ce qu'il appelait « les études subjectives de l'esprit »). La sociologie enfin est une théorie (toujours analytique et toujours édifiée sur la double base de l'histoire et de l'expérience présente) de l'action, de la conduite humaine, des divers travaux que suscite et comporte une mentalité qui, grâce au jeu intime des forces sociales résumées par ce seul mot, l'expérience collective, a dépassé le niveau de l'intelligence animale. Ce dernier point de vue est le seul qui fut vraiment familier à Comte, comme à la plupart de ses contemporains. Aussi Comte prend-il rang à bon droit parmi les précurseurs ou les ancêtres les plus renommés du pragmatisme moderne.

On le voit, la plupart des conséquences, d'une gravité extrême pour l'avenir de la sociologie, qui découlent de sa conception comme savoir universel ou science des sciences, échappent encore à l'esprit sagace de Comte. Aussi laissa-t-il la science sociale, à

peu de choses près, dans l'état où il l'avait trouvée et d'où, selon sa propre et juste estimation, il y avait urgence à la faire sortir. Avant comme après Comte, les concepts sociologiques et, par contre-coup, les lois de l'histoire demeurent foncièrement empiriques. On n'a encore ni précisé et circonscrit, ni « expérimentalement » rectifié et modifié le sens vague et fuyant des idées de bien, de mal, de vertu, de vice, de liberté, d'égalité, de justice, de solidarité, de progrès, de pouvoir, de crime, de responsabilité — je ne saurais les citer toutes, — qui résument l'expérience sociale des siècles passés et forment le maigre inventaire de nos richesses sociologiques présentes. Et l'absence en sociologie de véritables concepts scientifiques et de véritables lois de l'évolution collective continue à se faire cruellement sentir.

Mais, — ne manquera-t-on pas d'observer — ce titre ambitieux de science universelle ou de science des sciences que Comte attribua au savoir social dont il poursuivit avec zèle la rénovation, ne fut-il pas la qualité maîtresse dont se targua, dès sa prime origine, sinon la religion, véritable philosophie avant la lettre, du moins la métaphysique qui revendiqua jalousement cette qualité pendant une longue série de siècles? Et, chose étrange, aujourd'hui que la métaphysique semble être entrée dans une période de déchéance ou de décomposition finale, n'est-elle pas devenue, par suite de l'émancipation progressive des sciences physiques, des sciences chimiques et enfin des sciences biologiques, une simple doublure de la sociologie, — science universelle et science des sciences? En effet, n'apparaît-elle pas de nos jours, chez tous les philosophes sans exception, comme une théorie de la connaissance, une histoire de la philosophie, une morale, une esthétique et, dans le pragmatisme notamment, une théorie de l'action? Une sociologie nominalement très complète, en un mot, mais rien que cela?

Ces deux faits, la crise aiguë dont souffre la philosophie, ou le marasme dans lequel elle est tombée, et sa transformation de plus en plus franche et ouverte en sociologie, sont concomitants et se prêtent un appui mutuel. La philosophie, dans sa phase métaphysique, s'est confondue avec le savoir initial et empirique; elle a cherché à en combler les lacunes béantes; elle a nécessairement, à côté de son office synthétique et à ses dépens, rempli une fonction analytique. Et où pouvait-elle être plus à son aise pour usurper ce

rôle, foncièrement étranger à sa nature propre, sinon dans le vaste domaine des faits et des concepts sociaux, complètement livré à l'empirisme le plus grossier? La philosophie fut donc constamment et, pour ainsi dire, en première ligne, la « remplaçante » de la sociologie. Elle l'a été, non seulement comme métaphysique, mais aussi dans sa phase théologique ou comme religion (accaparant surtout la morale, mais s'emparant également du droit, des institutions, de l'économie sociale, de l'histoire entière soumise aux décrets obscurs de la Providence). Et cette double usurpation, celle de la métaphysique et celle de la théologie, dure encore à l'heure qu'il est. Elle a même été singulièrement mise en relief et en évidence, elle est devenue le fait dominant de l'époque depuis que toutes les autres sciences, à l'exception de la seule sociologie, ont conquis leur autonomie en se séparant pour toujours de la philosophie.

On voit dans quelles limites la philosophie pouvait et peut encore justement prétendre, soit au titre de science universelle, soit à celui de mère ou de matrice des sciences. Et l'on voit que ce rôle devra lui échapper fatalement et en totalité dès que la sociologie sera, à son tour, scientifiquement constituée. La philosophie rentrera ainsi dans la possession de son vrai domaine qui, d'autre part, ne lui sera plus disputé par le savoir exact, s'abstenant de « philosopher » à perte de vue (et souvent de raison) sur des sujets dépassant sa compétence. Elle s'appliquera dès lors à remplir son office propre, qu'elle avait si pitoyablement négligé à la suite de ses continuelles incursions sur les territoires voisins. Or, la fonction philosophique — avons-nous besoin de le dire? — possède par elle-même une portée, une valeur sociale qui ne le cède en rien à celle du savoir au sens strict du terme.

N'oublions jamais la différence profonde qui existe entre la philosophie et la science. Effacer cette distinction, c'est, comme le remarque quelque part Cournot, injustement appauvrir la raison humaine; c'est presque la châtrer et la rendre impuissante dans ses deux directions primordiales, en philosophie et en science. Qui dit science, dit analyse; et si, comme tout ce qui procède de l'expérience collective, l'analyse ne saurait se passer ni de concepts, d'idées abstraites, ni de généralisations plus ou moins vastes, ces concepts et ces généralisations restent toujours analytiques. C'est par un

abus de langage (la terminologie sociologique étant très défectueuse ou, plus exactement, inexistante) qu'on leur donne le nom de « synthèses particulières ». De telles généralisations demeurent en contact immédiat et constant, par l'entremise de nos sens, avec la réalité fractionnée et concrète. Ce sont, en réalité, des hypothèses de l'esprit, tantôt vérifiées, et tantôt — mais cela nécessairement — vérifiables.

Or, c'est en partant de semblables données, en se servant comme de matériaux des généralisations partielles dues à l'analyse, qu'opère la pensée vraiment synthétique ou philosophique. Les concepts, les abstractions, les généralisations qu'elle forme à son tour en sa qualité de mode nouveau et dérivé de l'expérience collective valent, certes, autant, ni plus ni moins, que les données par elle utilisées. Mais au lieu d'être *intrascientifiques*, comme ces données, les résultats auxquels elle aboutit sont déjà *interscientifiques*. Ils aspirent manifestement à embrasser la totalité des choses — l'univers dans son ensemble, — et ils se rapportent effectivement à cet ensemble. Les idées et les formules du philosophe sont, par définition, universelles. Aussi doivent-elles s'offrir comme d'impeccables conclusions logiques et ne pas chercher à se travestir en hypothèses qui, forcément, demeureraient invérifiables, c'est-à-dire gratuites et, par conséquent, stériles et nulles.

Ayant conduit le lecteur à ce point, il nous faut lui signaler le piège, d'ailleurs fort subtil et qu'il était presque impossible d'éviter, auquel se laissa prendre la métaphysique faisant fonction de sociologie. Cette confusion investissait la philosophie, à son insu, sans doute, mais l'investissait quand même, du rôle, appartenant à la sociologie, de science étudiant toutes les autres ou les comprenant toutes comme autant de manifestations de la phénoménalité spéciale que le sociologue a pour but d'analyser. La métaphysique entra si bien dans ce rôle qu'elle en fit son attribut essentiel, sa marque distinctive. Malheureusement pour eux, les partisans de la conception de la philosophie comme science universelle oublient une objection topique qui perce à jour leur sophisme favori. En effet, alors même qu'on ne contesterait pas la possibilité d'une science embrassant tous les aspects du monde, qu'aurait-on devant soi, sinon une *analyse* universelle, un *fractionnement* de l'univers en une série plus ou moins longue d'études distinctes, à la fois nécessai-

rement et intentionnellement tenues séparées afin de permettre à l'expérience collective, soit de former des concepts particuliers ou des rapports de tels concepts (lois naturelles particulières), soit de confronter les uns et les autres avec les données toujours concrètes de l'observation directe de l'univers? Mais on n'obtiendrait pas, on n'obtiendrait en aucune façon une synthèse mondiale. Pour atteindre ce résultat, la pensée collective doit revêtir une forme, un mode entièrement nouveau d'existence; elle doit cesser de décomposer la réalité et s'essayer à la recomposer, non plus partiellement, comme la science (avec ses généralisations toujours différentielles), mais dans sa totalité intégrale; elle doit, par conséquent, abandonner la voie de l'expérimentation directe ou sensible et suivre celle de l'expérience médiate ou rationnelle (logique ordinaire, énergétique universelle de nos jours, etc.).

En outre, il faut savoir saisir le sens et pénétrer la vraie portée de ce terme : analyse de l'univers. Pourquoi ou comment la sociologie nous apparaît-elle sous un semblable aspect? Ce n'est certes pas parce qu'elle remplace toutes les autres connaissances et pourrait, le cas échéant, les rendre inutiles. Non, évidemment : elle n'analyse ni les phénomènes physiques, ni les phénomènes chimiques, ni les phénomènes biologiques parmi lesquels viennent se ranger les réactions, les retentissements, les répercussions que le milieu environnant suscite dans les cerveaux soumis aux seules conditions de la vie animale. Elle n'observe point la nature extérieure et ne l'étudie en aucune sorte. Ce à quoi elle s'attache, ce qu'elle réserve à son investigation judicieusement restreinte, c'est la transmutation de la vie (ou de la cérébralité organique) en raison, transmutation qui n'est ni plus ni moins obscure et troublante que celle des propriétés chimiques en propriétés vitales ou celle des propriétés physiques en propriétés chimiques; et si elle cherche à éclaircir ce mystère, à l'expliquer par une large hypothèse (l'interaction des phénomènes biologiques ou cérébraux et l'expérience collective qui en résulte), c'est précisément parce qu'elle est une science, une analyse strictement limitée à des faits très particuliers (sans doute les plus particuliers qui soient au monde) et que, pour ce motif même, les hypothèses qu'elle forme par rapport à ces faits demeurent toujours susceptibles de vérification.

Or, il se trouve que parmi les faits si particuliers que la socio-

logie observe et étudie, le plus essentiel (et en ce sens seulement le plus général), celui dont semblent dépendre tous les autres, est le passage du récept au concept ou la formation des idées, soit analytiques (nos connaissances), soit synthétiques (nos religions et nos philosophies), soit esthétiques (nos arts), soit pratiques (nos actes). La sociologie, considérée dans son essence intime, est donc, avant tout, une science, une analyse de concepts; c'est-à-dire de faits, de phénomènes aussi naturels que tous les autres, mais qui s'en distinguent radicalement par là qu'ils ne se produisent que dans certaines *conditions très spéciales*, dont la sociologie a précisément pour charge d'assurer la découverte et la détermination. Ces conditions nouvelles (expériences multiples et prolongées s'entre-croisant, s'entre-échangeant et s'affinant ou s'épurant sans cesse dans une foule de cerveaux où elles se transforment en idées abstraites) font du phénomène « conceptuel » justement appelé surorganique — en tant qu'il dépasse les limites de la biologie — un phénomène qui, dans la réalité concrète, nous apparaît comme très complexe (le plus complexe de tous, selon la géniale intuition de Comte); ce qui signifie que dans la réalité concrète — la seule que nous puissions analyser avec fruit — il est conditionné par tous les autres phénomènes, sans jamais les conditionner (ou qu'il y vient à leur suite, sans jamais les précéder).

Les philosophes n'entendirent pas les choses de cette manière. Les uns crurent de bonne foi qu'en étudiant et analysant les concepts, ils étudiaient et analysaient les phénomènes que le langage, par une loi de substitution bien connue, désignait à l'aide des mêmes vocables; et égarés par cette amphibologie, ils prirent ingénument les « noms » des choses pour les choses elles-mêmes. Les autres ne virent et ne jugèrent que cette dernière erreur, sans soupçonner que ce qu'il appelaient dédaigneusement un *flatus vocis* (phénomène organique concret) ne pouvait en aucune façon s'identifier avec un concept (phénomène surorganique); et par ce chemin détourné, — l'admission d'une telle identité — ils retombèrent platement dans l'illusion qu'ils dénonçaient chez leurs prétendus adversaires. Aussi n'y a-t-il pas lieu de trop s'étonner si les uns aussi bien que les autres aboutirent, en définitive, au même résultat : la théorie de la connaissance devint, pour les réalistes comme pour les nominalistes, pour les philosophes de l'absolu

comme pour les adeptes de l'empirisme, non pas l'analyse d'un ordre très particulier et très complexe de phénomènes (une partie seulement, si fondamentale qu'elle soit, de la sociologie), mais l'analyse de l'univers total, la science universelle et, confusion encore moins excusable, la synthèse de l'univers, la philosophie elle-même.

Ce serait perdre son temps et risquer de lasser la patience du lecteur que d'entreprendre la preuve, par A plus B, de l'importance extraordinaire qu'offre de nos jours le problème sociologique et de l'urgence qu'il y a à le résoudre, en constituant enfin la sociologie, en l'élevant au rang de science exacte, expérimentale, capable de prévoir les événements au moins en gros, dans leurs grandes lignes et de diriger, par suite, d'une façon rationnelle, l'action et la conduite sociales des hommes. Qui donc se permettrait à notre époque, qui se donnerait le luxe réactionnaire, comme cela arrivait encore couramment il y a quelque trente ou quarante ans, de douter de la possibilité théorique d'un tel savoir? Dans le monde bruyant et agité des sociétés humaines, qui depuis la fin du XVIIIe siècle semble être sorti de ses gonds, tout : morale, droit, mœurs, lois, institutions, économie sociale, est aujourd'hui remis en question, bouleversé de fond en comble. Le désarroi augmente dans une proportion géométrique et qui à bien des yeux paraît déjà grosse de catastrophes prochaines. Il faut, à tout prix et sans trop tarder, liquider cette situation menaçante. L'expérience sociologique, comme toute autre expérience, doit cesser d'être un empirisme inconscient; et l'histoire de l'humanité, ainsi que je l'ai dit dans ma *Sociologie de l'action*, doit de plus en plus se transformer en « expérimentation savante ». Aussi bien, les temps ne sont-ils pas révolus, le déterminisme physico-chimique n'a-t-il pas fait tache d'huile, ne s'est-il pas définitivement annexé le vaste domaine du déterminisme biologique, et la question du déterminisme social n'a-t-elle pas, au cours d'un nombre minime d'années, réalisé des progrès rapides, n'est-elle pas devenue mûre à son tour? Le malaise général et l'agitation profonde qui se sont emparés de la plupart des sociétés civilisées de notre temps, ne doivent-ils pas être interprétés comme la conséquence (et le symptôme à la fois) de l'évolution radicale qui s'est accomplie à cet égard dans les esprits sous l'influence directe de la marche accélérée et triomphante de

nos connaissances, bien plus que sous l'action des changements extérieurs et matériels qui, nécessairement, ont accompagné cette marche et qui, d'un aveu unanime, sont très loin de lui avoir emboîté le pas?

Et il n'y a point que les intellectuels, que l'humanité instruite pour se rendre compte de cet état de choses et pour chercher avidement, dans le savoir social augmenté, mais surtout pourvu de méthodes exactes de découverte, l'unique voie de salut. Les masses populaires, l'humanité ignorante a été touchée, elle aussi, par la grâce « scientifique ». Le socialisme et ses nombreuses variétés, ses vieux et ses nouveaux aspects, sont la forme « pragmatique », c'est-à-dire pratique et téléologique avant d'avoir été théorique, ou, en vérité, la forme irrationnelle et intuitive — qui convient si bien aux foules laborieuses, mais hélas! rien que laborieuses — de la même tendance.

Chez les intellectuels, le mouvement « sociologique » a été, sinon fructueux — nous indiquerons plus loin les causes de cette stérilité relative — du moins très accéléré. Il y a à peu près un demi-siècle, le terme de « sociologie » sonnait encore étrangement à l'oreille et il n'y avait guère que deux ou trois savants pour oser en faire usage dans leurs travaux. Une seule génération a suffi pour porter à un chiffre invraisemblable — pour centupler peut-être dix ou vingt fois — le nombre des sociologues professionnels et la quantité, sinon la qualité, de leurs productions; et le flot monte toujours. Dans les masses populaires, la même impulsion fut encore plus hâtive et plus fougueuse. Par le fait, le socialisme, s'il n'a pas encore conquis le monde a remporté des victoires stupéfiantes. Il a détruit un nombre considérable de choses, mauvaises et bonnes (car, malheureusement, il a combattu et il continue à combattre en aveugle); et d'opprimé il est déjà en passe de devenir tyran. On prête au savant italien Enrico Ferri — gratuitement, espérons-le pour son renom scientifique — cette prédiction qui serait vraiment sinistre, si elle n'était pas puérilement naïve : la sociologie sera socialiste, ou ne sera pas. Le pragmatisme inconscient n'a jamais eu de parole plus frappante pour nous découvrir sa véritable nature. Mais, n'en déplaise à cette philosophie démagogique, c'est sûrement le socialisme qui s'effondrerait et disparaîtrait sans laisser la moindre trace, si jamais on démon-

trait que ses aspirations et ses visées sont contraires aux lois immuables qui gouvernent le monde social (ou celui de la raison). Car le suicide collectif, volontaire et prémédité — et le retour à l'antique barbarie peut-il être autre chose pour un groupe civilisé? — n'entrera sans doute pas de sitôt dans les mœurs et les habitudes des sociétés humaines.

Mais si le problème sociologique préoccupe aujourd'hui aussi bien l'élite que la foule, les penseurs solitaires que les hommes d'action, s'il est devenu un problème bien vivant, qui a poussé de fortes racines dans les esprits, qui a même réussi à soulever les passions, à transformer certains sentiments, et qui, par suite, promet dans l'avenir des moissons fécondes, on ne saurait affirmer la même chose — il s'en faut de beaucoup — du problème philosophique qui pourtant, ainsi que nous avons essayé de le montrer dans les pages précédentes, est étroitement apparenté au premier et se solutionne par le fait même de la constitution scientifique de la sociologie.

La pensée synthétique est aussi ancienne que la pensée analytique dont elle est la conséquence, le résultat immédiat. Cela tient à la nature de l'activité humaine qui, pour être efficace, doit non seulement y voir clair, mais doit encore être continue et harmonieusement coordonnée. Le problème philosophique est donc aussi vieux que la première et la plus fruste civilisation humaine; et son histoire nous le montre dominant de très haut, pendant de longs siècles, toutes les autres angoisses et tous les autres soucis des hommes. Mais par un curieux retour des choses, dont le sociologue devra patiemment étudier les causes déterminantes, de notre temps le problème philosophique se heurte à l'indifférence passive et profondément méfiante, en tout ce qui le concerne, des élites instruites. Ce sont là, pour celles-ci, semble-t-il, des choses mortes ou mourantes qu'il est sage de ne pas mettre en mouvement : *quieta non movere*. Et si de temps à autre — comme tout dernièrement, par exemple — des essais partiels de rénovation, des tentatives de réforme se produisent, on constate bien vite leur inanité essentielle, on s'aperçoit qu'on a simplement galvanisé, par pièces et par morceaux, sans pouvoir leur rendre la vie totale, de vieux systèmes depuis longtemps défunts et oubliés. Le sens et le goût des grandes synthèses mondiales semblent être sinon complète-

ment atrophiés, du moins très déprimés chez nos contemporains. Chacun se construit une « petite philosophie » à son usage, très personnelle, abritée et défendue (comme le sont également, d'ailleurs, les croyances religieuses de nos jours) contre les regards indiscrets et les critiques du dehors par la théorie moderne et si commode de la liberté absolue de conscience. Quelques-uns se vantent d'avoir à jamais remplacé la philosophie par la science, sans se douter qu'ils retombent dans l'ancienne et classique confusion des deux grands modes de la pensée et de l'expérience collectives. Ceux-là ne prennent point garde qu'en sacrifiant la synthèse nécessairement moniste de l'univers à l'analyse nécessairement fractionnée de la nature, ils s'attirent le reproche mérité d'avoir mutilé et appauvri le génie humain d'un côté (la philosophie), sans pour cela l'avoir enrichi de l'autre (la science). Mais la plupart se contentent d'introduire quelques éléments nouveaux, empruntés aux plus récents acquêts du savoir, dans les croyances théologiques ou métaphysiques qu'ils reçurent en héritage d'une longue lignée d'aïeux (aussi bien physiques qu'intellectuels). Ceux-là sont les adeptes de religions dites épurées ou d'extraordinaires mélanges de systèmes de toute provenance, de combinaisons bizarres et bigarrées dans lesquelles Platon et Aristote coudoient Occam et Thomas d'Aquin, voisinent avec Descartes, Spinoza et Leibnitz et se concilient tant bien que mal avec Kant, Fichte, Hegel, Auguste Comte, Spencer, Schopenhauer et Nietzsche. C'est la pire anarchie mentale, l'éclectisme critique ou le criticisme éclectique. Et cet état des esprits ne manque pas d'exercer une influence fâcheuse sur le développement esthétique dont il comprime et ralentit l'essor, et surtout sur l'évolution de la conduite humaine qu'il fait dévier de la ligne droite (la plus courte), qu'il est incapable de coordonner, qu'il marque trop souvent du sceau d'une véritable incohérence.

Quant aux masses contemporaines, soit ignorantes, soit peu et mal instruites, il serait erroné de croire qu'elles se désintéressent totalement des graves problèmes de la philosophie. Plus proches de l'action immédiate ou même exclusivement vouées aux travaux utiles, elles ne sauraient se passer des larges vues d'ensemble qui, synthétisant, rassemblant en un foyer unique les données éparses du savoir, conviennent et réussissent mieux que celui-ci à impri-

mer une direction ferme et sûre à la conduite. Et d'ailleurs, s'adresser au résultat (la synthèse), au lieu de s'adresser à la source (l'analyse), est pour les masses à la fois une notable économie de temps et de force et une nécessité imposée par les graves défauts et les lacunes énormes de l'enseignement qu'elles reçoivent. Aussi, instinctivement (cet instinct s'étant formé à la suite de nombreuses et pénibles expériences), le peuple a-t-il toujours été et est-il encore aujourd'hui plus disposé à se nourrir de la manne miraculeusement tombée du ciel de la philosophie qu'à explorer les arcanes obscurs de la science exacte. C'est à lui, en somme, ou à ses appétits de synthèse que l'humanité est redevable de ces constructions cyclopéennes, de ces premiers et grandioses édifices philosophiques qui s'appellent mythologies, cosmogonies, religions diverses.

Mais si le peuple est resté philosophe par nature ou par tempérament, il est devenu, de nos jours, à cause de l'écart immense qui s'est formé entre la science moderne et le savoir des époques disparues, un philosophe détestable. Sa fraction la plus ignorante se complaît encore aux grossières superstitions à peine entamées par un doute intermittent et peu profond; et sa fraction plus avancée — et combien cet avancement ne comporte-t-il pas de nuances! — se satisfait d'une philosophie hybride et, en vérité, malsaine, puisqu'elle se compose, pour une part, de croyances théologiques déjà fortement ébranlées, et pour une autre, de vieilles conceptions métaphysiques plus ou moins disparates (théisme et panthéisme vagues, matérialisme, sensualisme, etc.). D'ailleurs, dans le domaine philosophique comme dans tous les autres, le peuple se laisse volontiers entraîner par les exemples — les plus mauvais d'abord — qui lui viennent de ses guides naturels dans la voie du progrès. Et puisque les élites contemporaines continuent à confondre la science avec la philosophie et même à substituer celle-là à celle-ci, les plus vaillants représentants des masses populaires ne sauraient faire mieux ni autre chose. Un phénomène strictement analogue s'observe dans les deux camps. C'est surtout le maigre savoir social qui, chez les uns comme chez les autres, en raison même de son insuffisance, joue le rôle d'une synthèse universelle. Or, le savoir social des masses ne dépasse pas le niveau des doctrines les plus simplistes du socialisme vulgaire. Il n'y a

donc pas lieu de s'étonner si celui-ci se présente déjà parfois ainsi qu'une sorte de véritable religion populaire. Le péril social — si péril social il y a — gît bien plutôt dans cette transformation religieuse avec les conséquences pratiques qu'elle peut entraîner à sa suite, que dans les incertitudes qui entourent encore les vagues analyses du socialisme ou ses hypothèses de début.

L'humanité forme sur le globe terrestre une espèce animale; et comme telle, elle parcourt une évolution, elle a une histoire zoologique. Mais l'humanité apparaît en outre, sur la même planète, ainsi que le théâtre très limité, la scène restreinte où se déploient une longue série de phénomènes qui restent totalement inconnus ou inabordables aux autres espèces vivantes et dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle une civilisation. Considérée et étudiée sous ce nouvel aspect, l'humanité subit une évolution différente de la première, elle a une *histoire sociale* (qui est tellement plus intéressante et plus importante à nos yeux par comparaison avec l'histoire zoologique, que nous l'appelons d'habitude l'histoire tout court). Or, quel est le fait dominant ou essentiel de cette histoire, le fait qui est à l'origine de tous les autres faits semblables, s'offrant comme leur cause commune et lointaine? En d'autres termes, quel est le fait qui fonde la civilisation et puis l'entretient, ne la laisse pas périr, se dissoudre à nouveau en barbarie préhistorique ou même en pure bestialité?

Les plus ignorants savent qu'il n'y a pas de civilisation possible sans ces quatre groupes de phénomènes qui s'appellent science, religion ou philosophie, art et technique. Malheureusement, les plus savants paraissent vouloir ignorer que tous les phénomènes sociaux se laissent ranger sous ces quatre grandes rubriques et qu'il n'y a rien, littéralement rien dans la vie civilisée qui puisse se classer en dehors de l'une d'elles; et cette sorte de savants s'emploient à multiplier, comme les anciens scholastiques, *præter necessitatem*, les catégories sociales, surtout dans le groupe de l'activité appliquée où les nombreuses variétés sont prises pour des espèces et les espèces nous sont couramment données pour des genres ou des classes. Quoi qu'il en soit, se présentant à l'état d'ébauches vagues ou de simples embryons, les quatre groupes de phénomènes sociaux énumérés plus haut s'accompagnent d'une civilisation à peine esquissée ou rudimentaire; et c'est toujours

dans la mesure exacte de leur développement ultérieur que la barbarie primitive tend à disparaître et que la civilisation croît et progresse. Mais s'il en est ainsi, et personne ne le conteste, que peut signifier, scientifiquement parlant, une concomitance aussi constante, aussi régulière, aussi universelle, sinon que le fait primordial qui fonde la civilisation et préside à ses destinées futures (ou, en un mot, qui constitue sa véritable essence), se réduit à un processus différentiel très lent à se produire et ne s'achevant peut-être jamais d'une façon complète (si la thèse du progrès indéfini est juste); processus qui s'empare de la vague et confuse pensée collective du début et en fait jaillir les quatre modes distincts et successifs auxquels nous donnons les noms de pensée analytique, de pensée synthétique, de pensée esthétique et de pensée pratique?

Moins ces modes de l'interpsychisme (de la pensée déjà socialisée) sont développés intérieurement, en étendue et surtout en profondeur, et plus ils se confondent et s'entremêlent entre eux, plus ils sont aptes à se remplacer les uns les autres et à jouer, à l'occasion, les rôles les plus opposés. Par contre, plus ces grands courants interpsychiques s'intensifient, deviennent forts et puissants (ce qui se reconnaît au nombre et surtout à la qualité des concepts et des rapports de concepts ou lois des choses que chacun d'eux élabore dans son domaine propre), et plus ils se différencient et se spécialisent. Cette différenciation est, au fond, comme l'individuation biologique avec laquelle elle a beaucoup de traits communs, un phénomène de croissance, d'évolution plus parfaite. Même limitée à un seul mode interpsychique, ainsi qu'on le voit par l'histoire de la constitution des diverses sciences, elle est le signe certain annonçant le développement plus ample et le pouvoir accru d'un tel mode. A plus forte raison doit-il en être ainsi lorsque le mouvement différentiel embrasse à la fois plusieurs modes de la pensée sociable ou s'étend à leur ensemble.

D'autre part, la diffusion des connaissances (des idées et des lois scientifiques), des conceptions mondiales (des idées et des systèmes philosophiques), des conceptions esthétiques (des idées et des goûts artistiques), enfin des conceptions pratiques (des idées et des procédés techniques), — diffusion sans laquelle toute civilisation reste précaire, privée d'une base suffisamment large —

dépend, en première ligne, du degré d'intensité ou de puissance et, par suite, du degré de différenciation atteint par ces divers modes du psychisme collectif. A ce point de vue, rien ne paraît plus justifié que les plaintes nombreuses qui s'élèvent aujourd'hui dans les pays civilisés et qui portent sur la diffusion du savoir soit trop lente, soit de basse qualité, ne répandant dans les masses populaires, en dépit de sacrifices d'argent et de temps considérables, que quelques bribes de vérités empiriques, noyées dans une foule de notions déjà rejetées par les élites sociales comme incomplètes ou fausses. Ils s'agit avant tout, dans ces doléances, du savoir exact, de l'instruction scientifique; mais on oublie trop facilement que celle-ci ne saurait pénétrer dans les milieux sociaux voués à la production des richesses matérielles et nécessairement étrangers, du moins dans l'organisation économique actuelle, aux loisirs de la vie contemplative, et qu'elle ne saurait être assimilée par eux que par l'entremise et avec l'aide des conceptions philosophiques et esthétiques. Or, c'est précisément dans les rapports du mode analytique de l'expérience collective avec ses trois autres modes fondamentaux et surtout avec son mode synthétique, que l'anarchie et la confusion règnent, de nos jours, en maîtresses absolues.

Ce n'est ni à l'école, ni à l'État, ni à la politique, ni à l'économie sociale, ni au mauvais vouloir ou à l'incapacité des classes dirigeantes qu'il faut s'en prendre, si l'on veut expliquer la marche trop lente, selon les optimistes, l'arrêt et la stagnation, selon les pessimistes, du progrès à la fois intellectuel et moral dans les foules démocratiques. Les institutions existantes et la volonté des contemporains n'y peuvent rien ou fort peu de chose. Ces institutions et cette volonté devront, le moment venu, être les premières radicalement réformées; et attendre d'elles le salut des sociétés modernes, c'est presque demander à la maladie de guérir la maladie. La crise très grave que traverse de nos jours l'humanité civilisée a des causes plus profondes et qui, malgré leur puissante efficacité, ne se manifestent guère au dehors. On ne les voit pas à l'œuvre et on ne compte pas avec elles. Ce sont, dans le cas qui nous occupe et en dépit du caractère paradoxal d'un tel jugement, l'immaturité relative de la culture de l'esprit éclose dans les trois derniers siècles, le développement rudimentaire du monde social, du monde de la

raison, — phase marquée par l'état non différencié ou à peine différencié des grands modes de l'expérience collective.

L'immaturité dont nous parlons s'accuse nettement aujourd'hui dans la façon de comprendre et de traiter les deux grands problèmes du xxe siècle : le problème sociologique et le problème philosophique. Une partie des connaissances humaines s'est séparée du bloc confus et chaotique des divers modes de l'expérience collective; et c'est à l'autonomie conquise par cette fraction que se réduit la supériorité de la civilisation actuelle sur les nombreuses ébauches qui la précédèrent. Tout notre orgueil de « civilisés » dérive de ce point unique et s'y concentre entièrement. Mais une autre partie de nos connaissances, qui embrasse le monde si vaste et d'un intérêt si palpitant pour nous des phénomènes sociaux, ne saurait en aucune manière nous procurer une satisfaction analogue; et tant que le problème sociologique ne sera pas résolu, tant que la sociologie ne sera pas scientifiquement constituée, nous n'aurons aucun motif d'être fiers soit de nos institutions, soit de nos mœurs ou de notre morale, soit de la sagesse de notre conduite privée et publique.

Le tableau s'assombrit encore davantage lorsqu'on considère l'état actuel du problème philosophique.

Toutes les sciences, à l'exception de la seule sociologie, ayant secoué le joug de la philosophie (selon l'expression consacrée qui signifie que le mode analytique de la pensée a cessé de se confondre, dans ces domaines de l'expérience, avec son mode synthétique, et fonctionne à part, en toute indépendance), cette dernière, au lieu de profiter de l'avertissement et de se replier, pour ainsi dire, sur ses positions naturelles, en se consacrant tout entière, avec une vigueur accrue, à sa grande tâche synthétique, s'est ruée — le terme n'est pas excessif — sur l'unique champ du savoir parculier resté en friche. La philosophie moderne n'est guère plus qu'une vague étude de certains phénomènes sociaux (théorie du savoir, esthétique, morale, théorie de l'action et de la conduite), — une sociologie qui n'a même pas le courage, qu'elle possédait aux beaux temps de l'idéalisme transcendant, de se présenter comme le microcosme, la réduction synthétique de l'univers. En un mot, si la sociologie des savants a déjà posé son problème essentiel, celui qui renferme en soi tous les autres, puisqu'elle s'efforce de se con-

stituer en science exacte, indépendante de toute métaphysique, la sociologie des philosophes apparaît aujourd'hui comme le principal empêchement, le grand obstacle qui obstrue cette voie nouvellement ouverte et s'oppose à l'efficacité des recherches qui s'y produisent. On peut même croire que tant que les philosophes accapareront à leur profit, pour en faire le pauvre usage qu'on sait, l'étude analytique des faits sociaux les plus essentiels (l'analyse de la connaissance, l'analyse de la pensée synthétique elle-même, l'analyse de l'art et l'analyse de la conduite humaine), la sociologie restera confinée dans sa phase empirique et continuera sa carrière de discipline purement descriptive, de « petite science » de « petits faits concrets ». Et la philosophie proprement dite, la pensée synthétique aux vastes envolées embrassant l'univers sous toutes ses faces, n'en tirera aucun avantage, bien au contraire. Le « problème philosophique » ne sera pas posé, ou sera posé par quelques rares esprits isolés dont les conceptions seront qualifiées le plus souvent d'étranges et d'inacceptables.

En résumé, quand on envisage les causes éloignées, quand on s'essaie à pénétrer jusqu'aux racines profondes de toute civilisation (ou que l'on médite sur celle-ci, avec Spinoza, *sub specie æternitatis*), on est stupéfié de découvrir combien le passif de la culture moderne des esprits dépasse jusqu'à présent son actif. Dans le domaine de la connaissance, le problème sociologique est posé, mais il n'y est pas résolu. Et quant aux autres domaines de l'expérience et de la pensée collectives, il semble qu'il n'y ait là que des erreurs à corriger, des idées fausses, des concepts puérils à redresser. Le « problème philosophique » n'est sérieusement soulevé par aucune des écoles qui se partagent la faveur du grand public et même celle des élites. Le « problème esthétique » qui ne saurait être traité d'une façon rationnelle que consécutivement à une solution du problème philosophique, donne lieu à des divagations sans nombre. Et les termes du « problème pratique » apparaissent déjà de longue date comme intervertis, cela aussi bien dans les doctrines du pragmatisme que dans celles du rationalisme vulgaire.

Insistons encore sur les liens intimes qui unissent le « mouvement sociologique », très apparent de nos jours, au « mouvement philosophique » à peine esquissé et qui semble arrêté, tellement il

se dissimule sous le premier et ne saurait, par le fait, en être disjoint.

Cette étroite connexité des deux plus graves problèmes de notre époque est le résultat ou la manifestation d'un processus de la plus haute importance qui a rempli l'histoire intellectuelle de l'humanité et marqué d'un sceau indélébile jusqu'aux moindres conquêtes, jusqu'aux plus infimes progrès de la civilisation. Nous voulons parler du phénomène bien connu sous le nom « d'exode » des sciences et qui consista en leur rupture définitive avec les théologies et les métaphysiques. Dans un ordre strict de succession, qui fut découvert et déterminé à notre époque par Auguste Comte (principe de la complexité croissante et de la généralité décroissante des phénomènes), les données de l'expérience collective se « spécialisent », c'est-à-dire se séparent des données expérimentales hétérogènes avec lesquelles elles étaient confondues, et forment des systèmes distincts, des provinces indépendantes du savoir. Mais il est évident que ce processus de spécialisation ou de constitution scientifique des divers groupes de données expérimentales est en même temps un processus qui vide progressivement la philosophie de son ancien contenu, formé précisément par les données encore non différenciées de l'expérience. L'histoire des sciences et l'histoire de la philosophie qui s'entre-croisent et s'enchevêtrent sur tout leur parcours, se réduisent, en vérité, à l'histoire de ce double processus, dont les différentes phases et le degré d'intensité déterminent, en dernière instance, les divers étiages de la culture intellectuelle à telle ou telle époque. Rien n'indique mieux et d'une façon plus certaine le niveau et la puissance d'une civilisation, que les rapports qui s'établissent, dans une période historique, entre la série des sciences particulières d'une part, et la somme des idées générales qui concourent à former une conception du monde, de l'autre. Plus la balance, dans ce rapport, penche en faveur de la philosophie, c'est-à-dire plus la série des sciences apparaît courte ou insignifiante par comparaison avec le conglomérat chaotique de connaissances spéciales fragmentaires et de larges vues d'ensemble (religieuses ou métaphysiques) qui s'oppose au savoir exact comme sa vraie source, comme la plus haute « sagesse » du temps, et plus pauvre, plus faible, plus aléatoire est la civilisation correspondante. Elle se rapproche alors du

type théocratique des civilisations primitives (Inde, Babylone, Égypte) et n'aboutit que par exception au deuxième degré de culture, caractérisé par le détachement partiel, du bloc philosophique, des seules connaissances mathématiques et physiques (antique civilisation gréco-latine). Au contraire, plus la philosophie se vide de son ancien contenu, les données particulières de l'expérience, qui viennent enrichir et prolonger la série des sciences (en tendant, du même coup, à augmenter l'homogénéité de la philosophie elle-même), et plus la civilisation qui s'établit sur une telle base se montre large, puissante et assurée de vivre (essor de la culture mentale à l'époque de la Renaissance, dû aux nouveaux progrès des sciences du monde inorganique; son développement encore plus considérable au cours des deux siècles suivants qui enlevèrent à la philosophie le groupe entier des connaissances biologiques; enfin, le degré comparativement élevé de la culture moderne, marqué par les efforts obstinés que fit le XIX[e] siècle pour constituer ou spécialiser, c'est-à-dire séparer de la philosophie, soustraire à l'influence non seulement de la théologie, mais aussi bien de toute métaphysique, le vaste domaine des sciences de l'esprit : la sociologie et ses deux grandes branches concrètes, la psychologie et l'histoire).

Qu'il nous soit permis, à ce propos, de signaler l'erreur capitale dans laquelle versent la plupart des historiens de la civilisation moderne qui ramènent ses conquêtes merveilleuses et ses succès si rapides à une cause unique : au progrès matériel déterminé par les nombreuses découvertes qui se font tous les jours dans les sciences de la nature extérieure. Ils oublient que tout savoir et toute philosophie, et toute corrélation entre ces deux termes constituent autant de faits sociaux. Ils confondent les *phénomènes* physico-chimiques qui, ainsi que nous l'apprend la zoologie la plus élémentaire, ne jouent aucun rôle, ne sont pour rien dans la genèse de n'importe quel progrès matériel ou technique, avec la *connaissance* de ces phénomènes, c'est-à-dire avec un fait exclusivement et profondément social. Du développement de la socialité qui conditionne aussi bien l'acquisition que la diffusion et l'application pratique de nos connaissances, dépend, en première ligne, le moindre progrès technique servant à satisfaire des besoins dont la plupart sont, à leur tour, le produit de la même évolution. La civilisation embrasse

et contient, comme la cause son effet ou le tout sa partie, aussi bien les acquêts du savoir physico-chimique et les progrès de la technique correspondante, que les acquêts du savoir et les progrès de la technique biologiques, que les acquêts du savoir et les progrès de la technique sociologiques; mais elle reste en même temps l'objet direct, la vraie matière de la sociologie. On peut dire en ce sens, et ce sera strictement vrai, que tous nos outils, nos machines, nos chemins de fer, nos automobiles, nos aéroplanes, etc., sont des *phénomènes sociaux* au même titre que nos usages, nos mœurs, nos codes, nos rapports économiques et ainsi de suite. Seulement, tandis que les faits de la première espèce sont des inventions mécaniques, les faits de la seconde sont déjà des inventions sociologiques.

Certes, de même qu'il ne faut pas confondre les phénomènes de la nature avec la connaissance de ces phénomènes, il ne faut pas non plus confondre le processus évolutif des sociétés avec la connaissance de ce processus. Aussi, loin d'affirmer que les découvertes de la physique, de la chimie et de la biologie et les progrès techniques correspondants dépendent des découvertes et des progrès de la sociologie, soit théorique, soit appliquée, établissons-nous le rapport directement opposé et reconnaissons-nous que le développement scientifique de la sociologie et le succès des applications pratiques des vérités qu'elle trouve, sont totalement conditionnés et déterminés par la floraison préalable du savoir et de la technique biologiques qui, à leur tour, manifestent la même étroite dépendance à l'égard des progrès des connaissances et de la technique physico-chimiques. Mais n'est-il pas évident, après cela, ne saute-t-il pas aux yeux que toute culture dite matérielle n'est qu'une simple variété, une forme inférieure de la culture de l'esprit; et d'autre part, que le degré de développement atteint par la sociologie constitue le meilleur critère, le plus sûr indicateur du niveau général de la civilisation à une époque donnée?

Quoi qu'il en soit, le processus décrit plus haut et qui débarrasse ou vide la philosophie des données immédiates de l'expérience, ne laissa. vers le commencement du XIX[e] siècle, à la disposition du philosophe, qu'une bande étroite de terrain occupée par les connaissances psychologiques et sociales. Mais déjà vers la fin du même siècle, la philosophie se vit pourchassée dans ce dernier

refuge. La lutte implacable engagée par la science contre la philosophie tournait manifestement au triomphe complet de la première; — résultat qui trouva, dans le camp des philosophes réformateurs, un accueil très dissemblable. Tous les libres penseurs se déclarèrent satisfaits de l'issue visible du combat et l'acclamèrent unanimement. Mais tandis que les uns, partisans de la philosophie dite scientifique, ne voient dans la rupture des derniers liens unissant les sciences spéciales à la métaphysique, qu'un argument décisif en faveur du rêve obstiné qui hante leur imagination et qui consiste à concevoir comme possible un état intellectuel de l'humanité où la science, se substituant, par ses hautes généralisations, ses *ultima verba*, à toute philosophie, aurait rendu celle-ci désormais vaine et inutile, les autres, partisans d'une délimitation rigoureuse entre les deux domaines voisins de la pensée scientifique et de la pensée philosophique, aperçoivent dans le même fait quelque chose de fort différent. Ceux-là affirment la bilatéralité nécessaire du grand processus différentiel qui remplit l'histoire de l'esprit humain. Chaque fois, disent-ils, qu'une science particulière conquiert son autonomie, opère pour son propre compte, construit et vérifie elle-même ses conjectures, sans confier ce soin au philosophe, ni le partager avec lui, la philosophie se fortifie exactement dans la même mesure; elle se débarrasse des éléments fortuits et étrangers qui l'encombraient, elle se libère des multiples entraves qui arrêtaient sa marche, elle échappe à l'obligation de poser et de résoudre des problèmes spéciaux. « Désormais, les grands généralisateurs, les esprits largement synthétiques, les abstracteurs de quintessences pourront, s'ils le veulent, s'épargner les besognes vicariales, les enquêtes auxiliaires; ils pourront, en toute sérénité d'âme et avec plus de vigueur, se vouer à leur tâche propre. Cessant d'être, à l'occasion et tour à tour, biologues, sociologues, moralistes, théoriciens de la connaissance et psychologues, ils resteront uniquement philosophes. Ils pourront suivre, en pleine indépendance, leur vocation supérieure : l'élaboration, en stricte conformité avec les résultats généraux du savoir exact, d'une large synthèse recomposant l'univers que les analyses scientifiques avaient morcelé afin d'en mieux étudier les éléments ultimes. »

La première de ces deux thèses est soutenue surtout par les

positivistes et les doctrines philosophiques apparentées au positivisme; et la seconde est défendue presque exclusivement par l'école néo-positiviste qui s'est séparée du comtisme orthodoxe et l'a maintes fois attaqué avec force sur des questions essentielles. Les positivistes voient dans la chute de la métaphysique, définitivement remplacée par la série coordonnée des plus hautes généralités atteintes dans les différentes branches du savoir particulier, un grand progrès intellectuel, un pas considérable en avant dans la vie consciente de l'humanité. Et les néo-positivistes flétrissent cette tentative comme une sorte de *diminutio capitis* ou une émasculation volontaire de l'esprit, comme un retour, que rien ne saurait justifier, au point de départ du mouvement intellectuel, à la confusion initiale de l'œuvre du savant avec celle du philosophe. Par contre, la plus stricte démarcation entre ces deux modes fondamentaux de la pensée, l'affirmation que la philosophie ne saurait en aucune manière être envisagée comme une connaissance, qu'il y a entre elle et le savoir une distance au moins aussi grande ou une différence au moins aussi profonde que celle qui la sépare elle-même de la pensée esthétique s'exprimant dans les beaux-arts, ou qui sépare ces derniers de l'activité pratique, de la technique utilitaire; enfin, la reconnaissance de la subordination de la pensée philosophique à la pensée scientifique et la négation complète du rapport inverse, — tout cela est ouvertement considéré par les néo-positivistes comme l'effet inévitable de trois événements de la plus haute importance arrivés au XIXe siècle : l'élévation définitive de la biologie au rang d'une science à la fois expérimentale et abstraite, les efforts plus ou moins heureux accomplis pour opérer la même révolution en sociologie, enfin la lente édification de la psychologie sur la double base des lois de la vie et des lois de la société. Ainsi, selon les néo-positivistes, se trouveraient réalisées, pour la première fois dans l'histoire intellectuelle de l'humanité, les conditions indispensables à la constitution d'une philosophie à la fois engendrée par la totalité du savoir humain et radicalement différenciée de la série complète des sciences. (Cf. mon Discours à la séance de rentrée de l'Université Nouvelle de Bruxelles le 14 octobre 1901, paru dans la *Revue philosophique*, en 1902, sous le titre : *Qu'est-ce que la philosophie?*)

Jamais, au cours de son histoire, la philosophie ne s'est trouvée

dans une situation aussi grave. Derrière elle s'étend à perte de vue un passé glorieux, mais encombré de choses mortes ; et devant elle s'ouvre un avenir plein de superbes promesses, mais exigeant un remaniement complet des grands points de départ et une rénovation radicale des principales méthodes de la pensée synthétique. La décomposition de plus en plus rapide, dans les couches populaires profondes, des vieux dogmes religieux et métaphysiques, ne permet pas de conserver à ce sujet le moindre doute. Les rapports intimes de la philosophie avec les trois autres grands groupes de faits qui constituent l'essence de toute civilisation, les faits (et la culture) scientifiques, les faits (et la culture) esthétiques et les faits (et la culture) pratiques, tendent de plus en plus à revêtir l'aspect d'une série irréversible de causes et d'effets. Le bloc constitué par les sciences fondamentales ou abstraites, depuis la physique indépendante jusqu'à la sociologie autonome, s'oppose de plus en plus à la reprise par la philosophie de ses vaines tentatives pour poser et résoudre les problèmes spéciaux de la pensée analytique. Par contre, libérées de cette tâche aussi ardue qu'inefficace, allégées de ce poids mort, les conceptions universelles, les synthèses mondiales du philosophe pénétreront plus aisément les replis intimes de la pensée et du sentiment esthétique et gouverneront avec d'autant plus d'autorité les actes ou la conduite des hommes.

La période métaphysique dans l'évolution de la philosophie touche visiblement à sa fin. Tant que le philosophe demeurait en face de certaines espèces d'ignorance ou de certains empirismes — autrefois l'empirisme physique, chimique, biologique, et aujourd'hui le seul empirisme sociologique comprenant l'empirisme moral et l'empirisme psychologique — il subissait la fascination, l'attrait de ces « espaces vides » et il assignait à la métaphysique (et aussi bien à la théologie) le soin de combler, par de subtils artifices logiques, sinon par de simples logomachies, ces déficits manifestes du savoir. Assumant le double rôle du philosophe et du savant spécial, il confondait régulièrement les matières et les méthodes de ces deux formes si différentes de l'activité mentale; et, comme philosophe, il était toujours porté à étendre, jusqu'à les rendre universelles, les hypothèses qu'il imaginait comme savant.

On voit, par ce qui précède, que dans la crise philosophique

actuelle qui a la signification d'une crise de croissance de la culture moderne tout entière, c'est la constitution de la sociologie, la spécialisation méthodique de son objet, définitivement soustrait à l'ancienne confusion avec le reste des phénomènes, qui joue un rôle vraiment décisif. Soumettant l'analyse des phénomènes sur-organiques — de l'immense domaine des faits rationnels et des faits moraux qui en dérivent — aux procédés d'observation et de découverte des sciences exactes, cette conquête ultime du savoir spécial permet à la différenciation de la philosophie et de la science, déjà latente dans les esprits, de s'actualiser, de se manifester au dehors par une suite de faits concrets dont l'ensemble constituera, sans aucun doute, aux yeux de l'historien futur de la civilisation, la plus grandiose révolution mentale que le monde ait jamais subie.

Du reste, envisagé d'une façon moins globable ou sommaire, le problème de la réforme philosophique, tel que nous venons de le formuler, se laisse facilement décomposer en une suite de problèmes plus particuliers dont voici l'énoncé succinct : 1° Où en est, à l'heure présente, le processus différentiel qui détache peu à peu de la philosophie les disciplines gnoséologiques, esthétiques, morales, historiques, juridiques, politiques, économiques, etc., que la science sociale a pour but d'unifier?

2° Devons-nous admettre l'identité foncière des deux formes initiales revêtues dans l'histoire par la pensée philosophique : la forme religieuse et la forme métaphysique?

3° Les divers aspects de la pensée philosophique ou synthétique constituent-ils un phénomène spécifiquement social, occupant une place distincte et jouant un rôle important dans l'ensemble des faits que le sociologue étudie sous les noms équivalents d'évolution de l'humanité ou d'histoire de la civilisation?

4° Existe-t-il, entre le contenu et les progrès de nos connaissances particulières d'une part, et le contenu et les progrès de nos conceptions philosophiques de l'autre, un lien intime, une dépendance à la fois causale et téléologique?

5° Un rapport similaire d'étroite dépendance se découvre-t-il entre le degré de développement atteint par la pensée philosophique et les phases évolutives parcourues aussi bien par la pensée esthétique (domaine du sentiment au sens large du mot) que par

la pensée pratique (domaine de la volonté rationnellement déterminée)?

6° Le passage graduel de la pensée philosophique d'un état de confusion (avec les autres formes de la pensée sociale) à un état de plus en plus différencié est-il un fait constant, historiquement vérifiable et logiquement nécessaire, dérivant lui-même du progrès des sciences et conditionnant, à son tour, la double marche en avant de la pensée esthétique et de la pensée pratique?

Tous ces problèmes offrent un caractère éminemment sociologique. C'est le sociologue, et nullement le philosophe, qui, seul, est qualifié pour les poser et les résoudre. Mais la distinction entre la philosophie et la sociologie est aujourd'hui, on l'a vu, des plus difficiles à établir. Aussi ce furent, pour la plupart, des philosophes qui traitèrent les questions que nous venons d'énumérer. Ils y répondirent trop souvent en purs philosophes, ce qui ne fit qu'augmenter la confusion régnante. Toutefois, et comme exception à la règle, un petit groupe de penseurs contemporains s'efforça de respecter la ligne de démarcation qui sépare la science et la philosophie, et c'est déjà en sociologues qu'ils abordèrent et poursuivirent l'étude du double problème de la constitution de la sociologie et de la réforme radicale de la philosophie. Rappelons brièvement ici les idées directrices que les néo-positivistes ont fait valoir dans cet ordre de recherches, ou les principales découvertes qu'ils croient avoir faites en sociologie : c'est-à-dire aussi bien la théorie initiale qui leur servit à constituer sur des bases autonomes cette branche du savoir abstrait, que les larges généralisations auxquelles ils accordent la valeur de lois naturelles déterminant les changements lents ou brusques qui se produisent dans les sociétés humaines (changements dont l'ensemble forme la trame authentique de leur histoire, où elle est estimée ainsi qu'une marche tantôt progressive et tantôt régressive de la civilisation).

Certes, le néo-positivisme s'affirme comme l'héritier direct du positivisme, et les néo-positivistes se présentent comme les continuateurs fidèles de l'œuvre capitale laissée inachevée par Auguste Comte et ses premiers disciples. Mais cela n'est rigoureusement vrai qu'en un seul sens : à savoir, que dans le désarroi et le chaos babélique des écoles modernes de philosophie, ces deux groupes de penseurs furent les seuls à nettement saisir l'immense portée

intellectuelle et morale (et, par suite, civilisatrice) de la tâche qui consistait à la fois à fonder la sociologie et à réformer, de fond en comble, la philosophie. Ce but commun établit entre les positivistes et les néo-positivistes un lien étroit de filiation. Toutefois, lorsque du but on passe aux moyens propres à l'atteindre, les divergences entre les deux écoles éclatent avec force, et les conclusions auxquelles elles arrivent n'offrent plus que des points de contact rares et incertains. Laissons ici de côté la solution positiviste — suffisamment connue — du double problème qui nous occupe, et exposons, dans ses linéaments généraux, sa solution néo-positiviste.

Les néo-positivistes considèrent comme des erreurs sociologiques très graves (quoique excusables en tant que premières conjectures dans un champ de la connaissance resté si longtemps entre les mains des seuls philosophes) ces quatre vues directrices du positivisme : 1° l'assimilation complète des phénomènes psychologiques aux phénomènes vitaux, étudiés par la biologie ; 2° l'attribution de la théorie du savoir à la philosophie spéculative et le rejet aussi bien de la morale que de l'esthétique dans la philosophie pratique ; 3° la loi des trois états ; et 4° la substitution, dans la phase positive du développement mental de l'humanité, aux synthèses unificatrices de la philosophie, des hautes généralités des diverses sciences.

Aux yeux des néo-positivistes, les faits psychologiques se distinguent profondément des faits psychophysiques ; car ils se rangent dans la catégorie des phénomènes *bio-sociaux* ou, si l'on aime mieux, des phénomènes sociaux concrets, au même titre que les faits appelés historiques, qui sont des phénomènes cosmo-bio-sociaux ou cosmo-psychologiques. C'est là une transformation des expériences isolées ou bio-individuelles, communes à l'humanité et à l'animalité, en expériences collectives ou socio-individuelles d'où jaillit l'idéation abstraite (avec ses états psychiques concomitants, qui constitue la base d'un vaste ensemble de faits nouveaux caractérisant la seule humanité et portant le nom soit de *raison* (point de vue subjectif ou psychologique), soit de *civilisation* (point de vue objectif ou historique). Ce changement est dû à une interaction multiple et constante du contenu psychophysique d'abord, psychologique ensuite, des consciences humaines, interaction dans laquelle les néo-positivistes voient, à tort ou à raison, un

mode nouveau de l'énergie universelle, qui, dans la série des modalités énergétiques, prend rang immédiatement à la suite du mode vital. Et de même que la biologie unifie toutes les recherches se rapportant à la transformation de l'énergie chimique en énergie organique (qui, dans la réalité concrète, revêt toujours la forme d'une énergie bio-chimique), de même la sociologie doit unifier toutes les recherches ayant pour objet la transformation de l'énergie vitale en un mode énergétique plus particulier et plus complexe auquel conviennent indifféremment les noms d'énergie surorganique ou d'énergie rationnelle et qui, dans la réalité concrète, apparait toujours sous la forme soit d'une énergie bio-sociale (les faits psychologiques), soit d'une énergie cosmo-bio-sociale (les faits historiques).

Comprise de cette façon, la sociologie abstraite étudie l'ensemble des causes qui déterminent la transmutation des « états psychophysiques » communs à l'homme et aux animaux en « états psychologiques » de plus en plus complexes et accessibles, en règle générale, aux seuls groupements humains. Auguste Comte s'est lourdement trompé en faisant rentrer la psychologie tout entière dans la biologie. La psychologie est formée par la biologie et la sociologie, et toutes ses recherches et ses conclusions doivent avoir pour base les données déjà suffisamment observées et généralisées par le biologiste, d'une part, par le sociologue de l'autre. A la différence de la psychophysique qui constitue une partie intégrale, le dernier chapitre de la biologie, la psychologie s'alimente à deux sources voisines, elle puise sa matière dans deux sciences abstraites, la biologie et la sociologie. Elle appartient à cette catégorie ou à ce type de connaissances qui, aujourd'hui, est le plus exemplairement représenté par la géologie. Les néo-positivistes donnent à cette sorte de savoir le nom de « sciences concrètes » (dérivées ou déductives) et ils les distinguent sévèrement des « sciences abstraites » (élémentaires ou essentiellement inductives). Une réforme profonde des études psychologiques s'impose donc de toute nécessité. Le vice capital de la psychologie contemporaine consiste dans son indépendance quasi-absolue à l'égard de la sociologie. Aussi voyons-nous les psychologues modernes soit tenter l'impossible explication des phénomènes rationnels par les seuls faits psychophysiques, soit considérer le fait « psychologique »

complexe comme un phénomène « autonome et irréductible ». Dans le premier cas, le penseur devient nécessairement la proie de l'illusion matérialiste, dans le second, tout aussi fatalement, le jouet de l'illusion idéaliste.

Ayant pour but avéré la découverte des lois qui gouvernent la formation et le lent développement du mode surorganique ou rationnel de l'énergie mondiale, la sociologie ne saurait se désintéresser de l'étude des principales combinaisons de ce mode soit avec le mode vital, soit avec les modes chimique et physique de la même énergie (combinaisons qui donnent naissance à deux sortes d'agrégats ou de faits concrets étudiés, à leur tour, par ces sciences dérivées et concrètes : la psychologie et l'histoire). En d'autres termes, si la biologie est la science-maîtresse de la vie dans la nature avec son point culminant, la conscience (phénomène psychophysique commun à tous les êtres vivants), la sociologie doit devenir la science fondamentale de la raison dans l'univers avec son point culminant, la connaissance (phénomène psychologique impossible partout ailleurs que dans un milieu social déjà tant soit peu cultivé).

Les néo-positivistes estiment par suite que leurs prédécesseurs positivistes s'arrêtèrent à mi-chemin dans la tâche qui consistait à détacher du bloc philosophique, pour les ranger sous la bannière d'une science nouvelle (la sociologie), les nombreuses disciplines spéciales qui faisaient encore partie de ce bloc et qui toutes ont pour objet les manifestations supérieures de l'esprit humain, synthétisées par le terme « de raison ». L'incorporation de la psychologie tout entière à la biologie, cette solution simpliste du grand problème différentiel, du litige qui depuis des siècles divise la philosophie et les sciences, parut de prime abord inacceptable aux nouveaux disciples d'Auguste Comte. A leur sens, cela équivalait à priver la sociologie de son contenu le plus précieux et à la réduire au rôle d'un savoir semi-empirique, se bornant à observer et à décrire les processus sociaux externes, — résultat déplorable renforcé encore par l'abandon à la philosophie de la théorie de la connaissance, de la théorie des synthèses mondiales, de l'esthétique et même d'une partie notable de la théorie de l'action ou de la conduite rationnelle (théorie connue sous les noms de morale et de droit).

Les néo-positivistes demandent au processus différentiel qui sépare les sciences de la philosophie une seule chose : qu'il soit complet ou exhaustif, qu'il ne laisse, sous la coupe directe de la philosophie, pas la moindre parcelle, pas le plus petit atome, pour ainsi dire, de connaissance exacte ou positive. Celle-ci doit tout entière, sans aucun résidu, se spécialiser et trouver une place dans la science abstraite correspondante. La philosophie n'est pas une connaissance, elle n'en est que la fonction immédiate, celle qui précède et sert de base à ses fonctions de plus en plus éloignées et de plus en plus indirectes (telles que l'art, par exemple, ou l'activité pratique et technique). L'épithète de « scientifique » ajoutée à une philosophie n'augmente en rien sa valeur; car non seulement les systèmes métaphysiques, mais aussi bien les théologies les plus arriérées ont toujours joué le rôle de « fonction », au sens mathématique du mot, du savoir de leur époque. Mais tandis que la science commençante et peu développée se confond encore avec la philosophie en bas âge, la science mûre et la philosophie adulte se reconnaissent invariablement au signe opposé. La science croît et s'affine, grandit et se perfectionne dans la mesure exacte où elle cesse d'être « de la philosophie »; et la philosophie se développe et se fortifie dans la mesure exacte où elle cesse d'être « de la science ». Et cette grande loi sociologique gouverne également les arts et tous les travaux d'application qui, à leurs degrés supérieurs, poursuivent toujours leurs propres fins et se spécialisent de plus en plus.

En stricte conformité avec ces vues, les néo-positivistes ne tardèrent point à donner au concept de sociologie abstraite un sens nouveau et plus large. Et tout d'abord, ils l'enrichirent de maintes analyses enlevées à la philosophie. Considérant le savoir, la philosophie, l'art et l'activité pratique non seulement comme de vastes ensembles de phénomènes éminemment sociaux, mais encore comme autant de puissants facteurs de la civilisation ou autant de causes toujours agissantes de l'évolution collective, ils rattachèrent sans hésiter à la sociologie toutes les études quelconques concernant ces divers ordres de faits. La sociologie, telle qu'ils la conçoivent, devra donc dorénavant comprendre, comme ses parties ou sections les plus essentielles : 1) une théorie du savoir fondée sur l'histoire des sciences ; 2) une théorie des concepts mondiaux fondée

sur l'histoire des religions et des systèmes philosophiques; 3) une esthétique basée sur l'histoire des beaux-arts; et enfin 4) une théorie de l'action ou de la conduite basée sur l'histoire des travaux ou des arts appliqués (les diverses espèces d'industries, l'art politique, judiciaire, etc.).

Ainsi constituée, la sociologie des néo-positivistes revendique comme lui appartenant en propre le domaine total, on peut le dire sans exagération, occupé aujourd'hui par la philosophie; et rien, semble-t-il, ne vient combler le vide ainsi produit. Mais c'est précisément dans une telle épuration que les néo-positivistes aperçoivent le gage le plus sûr d'une réforme sérieuse de la philosophie. Cette épuration ne vise nullement les derniers résultats ou les conclusions ultimes des sciences, y compris les conclusions auxquelles pourra aboutir la « plus grande » sociologie, pour ainsi dire, dont ils souhaitent et prophétisent l'avènement. Car rien ne saurait empêcher les synthèses particulières des sciences de pénétrer, pour le fertiliser, dans le vaste champ des spéculations philosophiques, de s'y déverser globalement afin d'y prendre une part active dans la formation de l'ultime synthèse générale qu'on appelle une conception du monde. Il s'agit seulement de soustraire d'une façon définitive à la philosophie toute élaboration *analytique* préalable des données *concrètes*, de la délivrer d'une besogne qui n'est pas la sienne, de lui imprimer ainsi l'élan ou l'essor nécessaire à sa transformation en une synthèse universelle, fonction générale du cycle achevé des sciences abstraites. Il s'agit, en particulier, pour la philosophie moderne, de ne plus jouer le rôle de succédané ou de doublure de la sociologie, comme elle a déjà cessé de remplir cet office vis-à-vis de la biologie, de la chimie, de la physique, ou de ne plus s'offrir comme une étude irrémédiablement superficielle et nécessairement vaine (vu la profonde différence des méthodes synthétiques et des méthodes analytiques de la pensée) d'un ordre de faits très particulier et très complexe.

Il est à peine besoin de dire que les néo-positivistes, d'accord en cela avec Comte et ses disciples, voient dans les religions autant de germes, de manifestations précoces de la pensée philosophique, et qu'ils font de leur étude approfondie et détaillée un des principaux objets de la sociologie génétique. Mais ils estiment, en outre, que la pensée religieuse, partout où cette forme de philosophie ne fut

pas remplacée par des formes supérieures et dans tous les cas où elle conserve encore de puissantes racines dans la mentalité de tel ou tel groupe humain (peuple, classe ou secte), continue à jouer de nos jours, comme naguère, un rôle bienfaisant et éminemment civilisateur. Toute lutte directe engagée contre l'idée ou le sentiment religieux est, à ce point de vue, une erreur scientifique, un acte inconscient de rétrogradation sociale; car le passage d'un type de pensée philosophique à un autre est nécessairement conditionné par un changement quantitatif et qualitatif préalable dans l'ordre des causes qui engendrent cette pensée, les différents niveaux de nos connaissances positives (et aujourd'hui surtout des connaissances unifiées par la sociologie). Au surplus, les néo-positivistes rejettent totalement la division des étapes parcourues par la pensée philosophique en périodes organiques et en périodes critiques, division à laquelle Comte attachait une si grande valeur; car pour eux toutes les phases de l'histoire sont également organiques ou constructives, et critiques ou destructives. Déjà, dans la phase théologique, les religions supérieures luttent furieusement contre les religions inférieures, et plus tard, dans la période suivante, les métaphysiques, tout en s'opposant entre elles, se liguent contre les vieilles conceptions théologiques. Quant au positivisme moderne, sa position est sûrement la plus critique de toutes, puisqu'il est obligé de combattre à la fois sur deux fronts, contre la métaphysique et contre la théologie.

Singulièrement négligée par les positivistes, l'étude minutieuse de l'histoire des systèmes philosophiques fut, on le sait, fortement poursuivie, durant tout le siècle dernier, aussi bien par les adversaires du positivisme que par ses dissidents néo-positivistes. Et les résultats de ces investigations ne sont pas à dédaigner. Ils permettent, notamment, de différencier les deux grandes formes existantes de la pensée philosophique, la religion et la métaphysique, et la forme qui se crée actuellement sous nos yeux et qui sera sans doute appelée à leur succéder un jour, par des attributs ou des caractères tout autres que ceux dont Comte nous signala à maintes reprises, dans sa loi des trois états, l'extrême importance. Ce qui distingue, à ce point de vue et d'une façon générale, la pensée théologique, c'est son impuissance relative à surmonter le pluralisme primitif et opiniâtre de l'esprit humain, conséquence

inévitable du caractère occasionnel, fragmentaire et profondément empirique des connaissances acquises par ces périodes de civilisation naissante. Aussi, même dans ses manifestations supérieures, la pensée religieuse ne s'élève jamais au-dessus d'un dualisme soit simple et élémentaire (le monde et Dieu, la création et le créateur), soit plus complexe et, pour ainsi dire, « redoublé », constatant dans le produit même de la création divine, deux principes irréductibles entre eux : l'esprit et la matière. D'autre part, le trait le plus général et le plus saillant de la pensée métaphysique s'exprime dans ses tendances nettement unitaires, dans son incoercible monisme. C'est là, on ne saurait trop le répéter, le grand mérite de la métaphysique, le service inoubliable et le plus efficace qu'elle ait rendu à toute philosophie future. Toutefois, si l'on songe que durant la période métaphysique dont les derniers échos résonnent encore avec force à nos oreilles, une partie seulement de nos connaissances (et d'abord même une partie plutôt minime) avait réussi à se constituer en savoir théorique ou abstrait, on ne sera nullement étonné de voir le monisme métaphysique revêtir une forme étroite, unilatérale, de le voir prendre l'aspect d'une série d'hypothèses universelles et, partant, invérifiables, destinées à combler les nombreuses et énormes lacunes de la science, de le voir unifier tous les phénomènes soit par leur réduction matérialiste à un ensemble de causes d'ordre inorganique, soit par leur réduction sensualiste à un ensemble de causes d'ordre organique, soit par leur réduction idéaliste à un ensemble de causes d'ordre surorganique. C'est la nécessité de cette option entre trois monismes d'origine différente et les faits historiques bien connus qui s'y rapportent que les néo-positivistes généralisent sous le nom de « loi des trois types de la métaphysique ». Quoi qu'il en soit, il est certain que le monisme unilatéral de la métaphysique ne se préoccupait pas outre mesure des limitations réelles de l'expérience à telle ou telle époque, qu'il dépassait constamment et avec facilité ces bornes, qu'il était, en un mot, profondément hypothétique (ou transcendant, selon le terme consacré). Quant au monisme « omnilatéral » de la philosophie actuellement en voie de se constituer, il ne pourra, selon la formule néo-positiviste, embrasser et contenir l'expérience du passé et l'expérience présente que s'il reste largement ouvert à l'expérience future : il ne pourra, par suite, être jamais

autre chose qu'une unité foncièrement logique ou « conceptuelle ».

Dans la question de la vraie nature des rapports qui lient entre eux les deux principaux facteurs de toute civilisation, la science et la philosophie, l'école néo-positiviste occupe une position à la fois originale et très ferme. Cette école rejette certaines notions courantes sur ce sujet, certaines idées formées par cette « pensée vulgaire » que Mach caractérise si justement ainsi qu'une confusion constante et involontaire de la forme analytique de la raison avec ses autres formes et surtout avec sa forme pratique (le bon sens ou le sens commun). En règle générale, la pensée vulgaire ne dépasse jamais l'analyse extérieure et superficielle des choses; et lorsqu'elle cherche à expliquer des phénomènes aussi complexes que les faits sociaux, elle se laisse en outre prendre à un piège logique des plus grossiers. De tels faits manifestent à ses yeux une causalité bilatérale, pour ainsi dire, ou constamment réversible : ainsi, si la science, par exemple, conditionne ou détermine la philosophie, la philosophie, à son tour, lui semblera conditionner ou déterminer la science. Illogisme criant que la pensée vulgaire s'efforce de masquer et d'atténuer par toutes sortes de moyens et surtout par l'emploi d'un langage intentionnellement vague et équivoque, dans lequel les notions mal définies d' « influence », d'action », etc., se substituent à l'idée précise de « cause ». En vérité, dans le monde versatile et flottant des choses concrètes, alors surtout qu'il s'agit d'une phénoménalité très complexe, le même fait ou le même processus, resté indécomposé en ses éléments constitutifs et nécessairement abstraits, peut nous apparaître, par rapport à des événements ou des processus similaires (imparfaitement analysés à leur tour), tantôt comme une cause déterminante et tantôt comme un simple effet.

La pensée vulgaire s'accommode fort bien, dans le vaste champ des faits sociaux concrets (psychologiques et historiques), d'une causalité alternative ou réversible. Elle l'admet, dans cet ordre de recherches, avec la même facilité et la même inconscience, avec laquelle elle y passe du raisonnement causal à son inversion directe, le raisonnement téléologique, en les confondant sans cesse entre eux. Cette dernière erreur pourrait même aisément être conçue comme l'origine de la première qui dès lors s'expliquerait ainsi

qu'une simple confusion de la finalité avec la causalité. Quoi qu'il en soit, mais dans la question particulière des rapports mutuels de la science et de la philosophie, l'esprit logique de Comte semble avoir été choqué par l'opinion vulgaire qui voyait dans les acquêts du savoir exact simultanément la cause originelle et l'effet ou le résultat ultime des progrès de la pensée philosophique. Par sa célèbre loi des trois états affirmant que toute recherche scientifique est nécessairement conditionnée et guidée par certaines grandes hypothèses philosophiques qui se succèdent dans un ordre invariable, le fondateur du positivisme corrigea en effet l'illogisme de la pensée vulgaire; la causalité bilatérale ou réversible attestée par celle-ci se transforma chez lui (du moins pour les périodes normales ou organiques de l'histoire, car pour les périodes critiques Comte accepte généralemeut une marche opposée), en une causalité unilatérale et irréversible, allant constamment de l'inspiration philosophique à la recherche scientifique. Or, sur ce point, comme sur tant d'autres, les néo-positivistes se séparèrent radicalement de Comte. Taxant d'empirisme sa classification tripartite des grands types de conceptions mondiales, ils voient dans sa loi des trois états une hypothèse sociologique intéressante, en raison même du but rationnel qu'elle se propose, mais qui, confrontée avec les faits les mieux connus de l'histoire des sciences, ne se vérifie pas ou se vérifie d'une façon négative. A leur gré, cette généralisation répand quelque lumière sur le rapport finaliste qui lie la science à la philosophie (celle-ci constituant la fin vers laquelle convergent les efforts de celle-là), mais elle explique faussement, elle intervertit leur liaison causale qui toujours et partout est dirigée dans un sens unique : de la science à la philosophie (et jamais de la philosophie à la science). Aussi les néo-positivistes remplacent-ils, sans hésiter, la loi de Comte par une formule à la fois plus compréhensive et plus conforme à la vérité historique : la « loi de corrélation entre les sciences et la philosophie ».

La sociologie positiviste ne dépasse pas les deux premiers modes essentiels de l'expérience collective, les deux premiers grands facteurs de la civilisation. La loi des trois états constitue, aux yeux de Comte, la loi la plus générale qui gouverne l'évolution intellectuelle de l'humanité. Sur ce point encore, les néo-positivistes occupent une position dissidente. Le processus différentiel qui

remplit l'histoire et forme la base profonde de toute vraie culture de la raison, qui mûrit cette dernière et contribue à faire passer ses principales conquêtes de l'état amorphe à l'état déterminé, de l'indivision empirique à la spécialisation rationnelle, embrasse, en outre, dans la sociologie néo-positiviste, deux autres modes de l'expérience collective, de l'interaction ou de l'interpénétration des consciences, à savoir, le mode esthétique et le mode pratique ou finaliste. Tous les faits de la vie intérieure ou psychologique et de la vie extérieure ou historique des groupes humains, sans la moindre exception, se laissent distribuer en quatre grandes classes : nos connaissances positives ou nos idées analytiques, nos conceptions ou nos synthèses religieuses et philosophiques, nos sentiments qui tendent sans cesse à revêtir une forme esthétique, et nos volontés se traduisant en actes, trouvant leur expression dans notre conduite générale et nos travaux utiles. Autant de catégories de faits sociaux concrets, d'abord confondus entre eux ou se substituant d'une façon courante les uns aux autres, et ensuite de plus en plus autonomes ou différenciés, et autant de facteurs primordiaux du vaste mouvement qui entraîne et anime les sociétés et qu'on nomme indifféremment, selon le point de vue plus ou moins objectif ou subjectif auquel on se place, évolution historique, progrès continu ou civilisation. La sociologie néo-positiviste se dévoile donc ainsi qu'une « tétradynamique sociale », l'étude des changements quelconques susceptibles de se produire dans la série quaternaire (de faits très particuliers et très complexes) indiquée plus haut. Mais ces changements se suivent selon un ordre déterminé et strictement causal ou irréversible. La loi de « corrélation entre les sciences et la philosophie » qui remplace la loi des trois états en corrigeant ce que celle-ci a d'erroné, fait partie intégrante d'un tel ordre ; toutefois, elle ne saurait le remplir ou l'épuiser tout entier. Elle se continue et s'achève donc, dans la doctrine néo-positiviste, par le constat d'une étroite corrélation qui explique l'état sentimental (ou esthétique au sens large du mot) des groupes humains par l'état de leurs croyances ou convictions générales (philosophiques et, respectivement, religieuses), et leur état actif ou leur conduite pratique par les trois états spéculatifs précédents. Elle devient ainsi une loi très vaste, s'étendant à l'ensemble global des phénomènes sociaux et illuminant aussi

bien leur genèse que les phases ultérieures de leur développement.

Les néo-positivistes attachent à la démonstration de cette grande loi évolutive une importance extrême. A les entendre, le problème sociologique se poserait en ces termes : étant donnés, d'une part, l'interaction psychique primordiale et les divers milieux collectifs ou groupes sociaux qu'elle suscite et qui façonnent à leur image, en les élevant à la hauteur de « personnes morales », les individus biologiques unis par de tels liens; et de l'autre, tous ces phénomènes variés, science, religion, philosophie, art, travail, conduite privée ou publique, qui forment ce qu'on appelle l'œuvre de civilisation, — assigner à ces grandes classes de faits un ordre fixe de succession, les disposer en une série dont tous les membres s'enchaîneraient et présenteraient entre eux une relation soit de cause à effet (série théorique ou causale), soit de moyen à fin (série pratique ou finaliste). Or, c'est précisément à établir de tels raports que vise la vaste loi d'évolution dont les néo-positivistes s'attribuent la découverte.

Quoi qu'il en soit, la lutte que la nouvelle école engagea contre toutes les formes de la métaphysique régnante pour en détacher l'histoire et la théorie des connaissances positives, l'histoire et la théorie des beaux-arts (l'esthétique) et enfin l'histoire et la théorie de l'action ou de la conduite humaine (la morale, le droit, l'économie sociale, la politique, etc.), avec le ferme propos de spécialiser ces recherches en les incorporant à la sociologie, a sûrement fait faire un pas considérable en avant au problème de la différenciation définitive des deux modes primordiaux de la pensée sociale. Les travaux des néo-positivistes en cet ordre d'idées ont contribué à l'épuration et à la réforme prochaines des études philosophiques, ou à ce qu'on pourrait appeler la « constitution » future de la philosophie, presque autant qu'à la constitution actuelle de la sociologie. A cet égard, la doctrine néo-positiviste fut toujours très explicite et n'a jamais varié. « L'historien de la philosophie, affirme-t-elle, doit adopter le point de vue de l'historien de la science et estimer que la philosophie a été dans le passé, comme le furent autrefois toutes les branches du savoir, les mathématiques et la physique, la chimie et la biologie, la sociologie et la psychologie, une simple possibilité, une virtualité future, une chose dont on ne saurait affirmer qu'elle existe déjà, mais dont on

peut dire, sans crainte de se tromper, qu'elle naîtra un jour. Toutes nos connaissances ont commencé par être ce que nous appellerions aujourd'hui des sciences fausses; et quelques-unes, l'astronomie par l'astrologie, la chimie par l'alchimie, ont fait vigoureusement ressortir ce caractère. » De même, concluent les néo-positivistes, la philosophie a été, sous ses formes religieuse et métaphysique, une philosophie fourvoyée et illusoire, une véritable astrologie ou alchimie de la pensée générale. Et si un tel état de choses a pu se perpétuer jusqu'à notre époque, c'est évidemment parce que « les conditions anciennes qui le rendaient possible ou nécessaire — les grandes lacunes dans l'échelle des sciences — persistent encore, si atténuées qu'elles nous paraissent, et que les conditions nouvelles appelées à transformer la philosophie — la constitution de la sociologie et de la psychologie sur des bases positives — ne sont que partiellement et incomplètement réalisées ».

Ne craignons donc pas de le répéter : le problème philosophique est de toutes façons intimement lié au problème sociologique. Et la solution simultanée de ces deux grandes questions, qui ont mis de longs siècles à mûrir et sont grosses des plus graves conséquences pour l'avenir de la civilisation, dépend aujourd'hui des progrès qu'accomplira la théorie de la connaissance, transplantée enfin du sol aride de la métaphysique sur le terrain fertile de la science particulière. Un mouvement intellectuel d'une haute portée se prépare, qui aura pour premier résultat l'élaboration d'une nouvelle gnoséologie, c'est-à-dire d'une nouvelle étude, purement sociologique, et non plus métaphysique, des *concepts de l'esprit et des lois de la nature*, ces deux points cardinaux de toute vraie théorie du savoir.

EUGÈNE DE ROBERTY.

FREUD ET LE PROBLÈME DES RÊVES

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE OBJECTIVE DE LA PENSÉE

On connaît les remarquables études de S. Freud sur l'hystérie et le traitement moral des névroses [1]. Nous les avons analysées ailleurs comme pouvant fournir des contributions indirectes à l'étude objective de la pensée [2]. Mais Freud ne s'en est pas tenu au domaine de la pathologie. Ses recherches l'ont fréquemment amené à s'occuper des problèmes généraux de la vie mentale, surtout et d'une manière particulièrement intéressante, de la question des rêves. Ce sont ces derniers que nous voudrions remettre en vue.

Le sort en a été jusqu'à présent peu heureux. Opérant avec des données éminemment fugitives, peu familières même aux psychologues rompus en introspection, se laissant aller aux conclusions et hypothèses les plus hardies, il devait soulever trop d'objections pour que son effort pût directement porter. Son œuvre capitale sur ce sujet, *Interprétation des rêves*, parue il y a une dizaine d'années [3], a soulevé plus de bruit que d'appréciations vraiment utiles. Mais aujourd'hui, grâce aux progrès de la psychologie objective, à la lumière des recherches sur le mécanisme des images mentales, elle se présente sous un jour nouveau et particulièrement intéressant.

Disons tout de suite, pour indiquer l'intérêt de ces recherches que l'auteur reconnaît quatre moments principaux dans la formation du rêve : 1° la condensation des données psychiques (*Verdichtung*); 2° le changement de leur valeur pour l'individu (*Verschiebung*); 3° le changement de leur forme dans le sens d'une

1. Breuer und Freud, *Studien über Hysterie*, 2e éd., Vienne, Deuticke, 1909. Sigm. Freud, *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Vienne, Deuticke, 1er vol. 1906, 2e vol. 1909.
2. Voir *Journal de Psych. norm. et path.*, mars-avril 1911.
3. Sigm. Freud, *Die Traumdeutung*, Vienne, Deuticke, 1900.

représentation plastique (*Rücksicht auf Darstellung*), et 4° la recomposition secondaire (*secundäre Bearbeitung*). Si nous ajoutons maintenant que chacun de ces moments est illustré par des matériaux empruntés à l'observation propre de l'auteur, aux témoignages de ses amis et de ses malades, on comprendra l'intérêt psychologique de ce travail. Intérêt de premier ordre, car les matériaux sont amassés avec une patience et une précision remarquables! Mais avant d'arriver à la partie synthétique de l'étude, rappelons aussi brièvement que possible, la voie où elle s'engage au début, voie purement expérimentale et marquée d'obstacles que l'auteur ne cherche nullement à déguiser.

Il commence par l'analyse de quelques rêves pris dans sa propre expérience et paraissant de portée plus ou moins générale. Le premier qu'il désigne comme « rêve de la maladie d'Irma », avait pour antécédent un traitement psycho-analytique de cette jeune personne, amie intime de la famille, atteinte de phobies hystériques avec quelques symptômes concomitants. Le traitement n'avait pas pu être mené à bout aussi bien par suite du départ pour la campagne qu'à cause du refus de la malade d'accepter un conseil donné par lui. La veille du rêve l'auteur avait vu un ami, le docteur Otto qui avait été dans le même pays qu'Irma et, questionné à son sujet, avait répondu : « Elle va mieux, mais pas encore tout à fait bien. » Cette réponse avait agacé Freud qui crut y sentir de l'ironie ou un reproche. Resté seul, il se mit à rédiger l'anamnèse de la maladie d'Irma pour le remettre au Dr M. dont il voulait connaître l'avis. Dans la nuit, après ce travail, il eut le rêve suivant :

« *Nous sommes dans une grande salle*, dit-il, *remplie d'invités, parmi lesquels se trouve aussi Irma. Je la prends de côté, pour lui faire des reproches de ne pas avoir accepté mon conseil. Je lui dis : « Si tu as encore des douleurs, c'est bien de ta propre faute. » Elle me répond : « Si tu savais, comme j'ai mal en ce moment à la gorge, au ventre et dans tout le corps; je me sens serrée à étouffer. » Je prends peur et la regarde de plus près. Elle a l'air pâle et gonflée. Je me demande avec angoisse si elle n'a pas quelque affection organique. Je la mène vers la fenêtre et demande à voir sa gorge. Elle résiste un peu, comme font les femmes qui ont des fausses dents. Je me dis en moi-même : ce n'est pourtant pas son cas. Là-dessus elle ouvre la bouche et je vois*

une tache blanche avec des cicatrices blanc-gris près de formations particulières ressemblant aux fosses nasales. J'appelle vite le Dr M. qui l'ausculte à son tour et confirme mon impression. Le Dr M. a un aspect différent de ce qu'il est d'habitude; il a l'air pâle, il boite et il n'a pas de barbe... Mon ami Otto se trouve aussi à côté de nous et un autre ami, Léopold, auscultant la malade sur tout le corps distingue une infection générale... Le Dr M. dit : « Il n'y a pas de doute, elle est infectée, mais cela ne fait rien : là-dessus va venir une dysenterie et le poison s'en ira... » Nous savons tous, très bien, quelle est la source de l'infection. Otto lui avait fait une injection de propyl, propylen... triméthyl (la formule chimique de ce dernier est comme imprimée devant moi). Des injections de ce genre ne se font pas facilement... La pointe a pu aussi être sale. »

Ce rêve est, en effet, intéressant et représentatif. Rien qu'à le décomposer en ses éléments constitutifs on découvre le mécanisme de sa formation. Le cadre de son action était emprunté aux impressions du moment. Freud habitait alors avec sa famille, dans une villa de construction bizarre où il y avait une très grande salle. Quelques jours plus tard devait être la fête de sa femme, où ils attendaient pas mal de visites. Le rêve anticipait sur cette situation. Il la représentait comme un fait accompli. Ici nous reconnaissons déjà un des moments essentiels de sa formation : la transformation des données mentales dans le sens d'une représentation plastique. Mais ce qui est encore plus intéressant, ce sont les personnes qui agissent dans ce cadre. Irma elle-même a l'air pâle et gonflé; elle se plaint de douleurs dans le ventre et à la gorge; elle hésite à ouvrir la bouche, comme si elle avait de fausses dents. Aucun de ces traits ne lui est propre. Elle est généralement fraîche, même rose, elle a la bouche en parfait état; elle se plaint non pas de douleurs, mais de maux de cœur. A y réfléchir un peu, Freud reconnaît facilement que ces traits se rapportent à d'autres personnes. En ce qui concerne la bouche, il se rappelle avoir eu une impression de ce genre en examinant une jeune gouvernante. Le mal de gorge le fait penser à une amie intime d'Irma qu'il avait trouvée un jour dans la même position, près d'une fenêtre, en train de se faire examiner par le même Dr M. Une troisième personne avait bien cet air pâle et gonflé qui lui avait inspiré une curiosité professionnelle et le souhait de ne pas l'avoir parmi ses malades,

car elle n'avait pas l'air commode et devait opposer de la résistance. On voit la superposition des images, le mélange des impressions... On dirait que dans le rêve, par suite d'un affaiblissement de la synthèse il se forme comme des *personnalités mixtes*. Il suffit d'une légère analyse pour qu'une image se confonde avec une autre, une troisième, etc., empruntant à chacune des traits nouveaux. Il en est de même pour d'autres personnages et aussi pour les événements de ce rêve. Le Dr M. est en effet souvent pâle, mais il ne boite pas et porte la barbe. Par contre, Freud se rappelle subitement que la figure du rêve ressemble à son frère aîné qui, en effet, était rasé et dont il venait de recevoir des nouvelles où il était question d'un accès d'arthritisme et de claudication. Nouvelle fusion d'images! Passons maintenant aux événements du rêve. « Dans la gorge d'Irma il voit une tache blanche et des cicatrices près des fosses nasales. » Triple convergence de souvenirs! Souvenir de la scène où figuraient l'amie d'Irma et le Dr M., souvenir d'une infection dyphtérique qu'avait eue la propre fille de Freud, et souvenir des piqûres de cocaïne qu'il s'administrait lui-même dans la région des fosses nasales. « Il appelle vite le Dr M. » Allusion à un accident pénible où il s'était maladroitement servi d'un remède et avait dû demander en hâte le concours de ce même praticien. « Le Dr Otto avait fait une injection de propyl, propylen... triméthyl. » Ici, les rapports deviennent encore plus nombreux. Otto avait lui-même raconté que pendant son séjour dans le pays d'Irma, il avait été appelé près d'un malade pour lui faire des injections. D'autre part, un ami intime de Freud avait été victime des injections de cocaïne que celui-ci lui avait donnée pour un usage interne. Le propyl faisait penser à l'amyl et à une liqueur, présent de ce même Otto, qui sentait l'amyl d'une manière bien suspecte. Le triméthyl avait été signalé à Freud comme un élément des échanges sexuels qui d'après lui ont une action directe sur les névroses. L'action du rêve révélait donc un processus de condensation aussi nettement que la personnalité des sujets.

Mais ce n'est pas tout. Si le rêve ne révélait que des fusions de ce genre, il aurait été un produit du hasard. Cependant la connaissance que chacun a de ses propres rêves, comprend déjà le soupçon d'un facteur déterminant. Telle est aussi l'idée de Freud qui cherche plus loin dans le tableau et découvre le fait suivant.

La situation des trois médecins, des Drs M., Otto et Léopold, lui paraît fort significative. Elle donne tort à Otto, relève vis-à-vis de lui l'autorité de Léopold, abaisse le Dr M. jusqu'à un jugement tout à fait absurde et, par contre-coup, dégage la responsabilité propre de Fréud, en ce qui concerne la valeur de son traitement. Cette situation est manifestement l'expression plastique d'un de ses secrets désirs : de défendre sa méthode en confondant ses contradicteurs. Si Irma est atteinte d'une infection dyphtérique, la psychoanalyse n'y est pour rien. Ce n'est donc pas la faute de Freud mais bien celle d'Otto qui a mal fait l'injection. Otto est convaincu de légèreté, ce qui console Freud de la réponse qu'il avait reçue la veille, et le Dr M., qui lui est également suspect de scepticisme à l'égard de la psycho-analyse, montre aussi son incompétence. Le facteur déterminant du processus, conclut Freud, est ici un désir plus ou moins constant chez lui, ravivé encore par la conversation avec Otto. On porte un désir plus ou moins conscient dans la journée et, la nuit, il se manifeste sous forme d'un rêve. Telle est, chez lui, la première approximation de ce phénomène.

Un coup d'œil sur les matériaux amassés lui permet de constater qu'un grand nombre de rêves répondent exactement à cette conception. Tels sont, d'abord, la plupart des rêves chez les enfants. Tels sont, chez les adultes, les rêves qui répondent à un besoin organique (*Bequemlichkeitstraüme*) ou à un devoir immédiat. On rêve, par exemple, d'une boisson, lorsqu'on est tourmenté par la soif; on se voit uriner dans le rêve; ou bien lorsqu'on se propose de se lever de bonne heure, on se voit déjà levé et parti pour la destination indiquée. Freud cite, à ce sujet, des exemples très caractéristiques, mais nous nous abstiendrons de les reproduire ici, car nous avons devant nous des matériaux autrement intéressants et difficiles. D'autres rêves semblent en contradiction directe avec ce schéma : ou bien ils semblent absurdes ou bien leur sens est éloigné de tout ce qu'on peut désirer, comme par exemple dans les rêves pénibles ou dans les rêves d'épouvante.

Nous voici devant le point le plus mystérieux du problème. Freud ne le méconnaît nullement, mais ayant étudié un grand nombre de ces rêves, il juge la difficulté moins grande qu'elle ne paraît de prime abord. Disons tout de suite que dans les rêves les plus absurdes il découvre un sens caché et, dans les uns, comme dans

les autres, un désir déguisé. Cette dernière conclusion ne sera pas partagée de tout le monde. Nous ne la partageons pas non plus. Il nous semble que l'impulsion peut partir de tout état affectif et non seulement du désir. Une frayeur ressentie à l'état de veille, une impression quelque peu violente, un mouvement de colère ou de dépit, bref, tout phénomène émotionnel resté sans décharge semble un facteur analogue à celui que présente un désir. Mais, ne fût-il applicable qu'à une certaine catégorie de rêves, le schéma de Freud serait tout de même bien intéressant. Laissons donc de côté, pour le moment, les rêves d'un caractère opposé, et cherchons, dans les matériaux cités à l'appui, la justification de ce dernier.

Voici un autre rêve qui, sans être opposé à l'expression d'un désir, en est éloigné par le caractère indifférent et imprécis du contenu. L'auteur *voit son ami R. qui dans le rêve, est son oncle. Il éprouve pour lui une grande tendresse.* Puis vient une interruption et une seconde image où *les traits de R. s'allongent et on voit ressortir vivement sa longue barbe blonde.* Effet habituel, dira-t-on, de l'incohérence des rêves! Pour Freud, ce n'est pas un effet de l'incohérence, mais bien de la condensation et du changement de valeur qui se produit dans les données psychiques. Pour le comprendre il faut savoir qu'il avait eu la veille la visite de cet ami qui attendait, ainsi que lui-même, sa nomination au professorat. R. venait lui faire part d'une démarche infructueuse qu'il avait faite au ministère et de la conviction qu'il en avait emporté que le principal obstacle à leur nomination était leur religion. Tous les deux étaient israélites. Mais R. n'était à aucun degré apparenté à Freud et, loin d'avoir une barbe blonde, était noir de cheveux. Que signifiait cette transformation? A réfléchir un peu, Freud s'aperçoit qu'un de ses oncles avait une barbe blonde et que les traits allongés de R. présentent une ressemblance curieuse avec ceux de cet oncle. Ce mélange a pour lui une signification très précise. L'oncle en question avait été condamné pour une affaire frauduleuse. Cet événement, qui remontait à son enfance, avait produit sur lui une très vive impression. Il avait entendu plaindre l'oncle qui, au dire de son père, n'était pas un escroc, mais une « tête faible ». Le rêve, donnant à l'ami l'apparence de cet oncle, exprimait un jugement : que l'ami est aussi une « tête faible ». Freud va même plus loin. Admettant la possibilité de désirs inconscients ou, plutôt, réprimés par la conscience, il

affirme que le rêve exprimait un désir : que la nouvelle ne fût pas vraie, que l'obstacle à la nomination de R. ne fût pas dans sa religion, mais dans ses capacités. Et ce n'est pas encore tout. Ce rapprochement le fait penser à un autre collègue, N., qui causant sur le même sujet, avait dit que pour lui, en plus de la religion, il y avait encore un obstacle : une plainte qui avait été déposée contre lui et qui, quoique ayant été reconnue comme un essai de chantage, avait soulevé au ministère une certaine prévention. « Le rêve, dit Freud, donne une expression plastique à ces deux pensées. Mon oncle Joseph représente mes deux collègues, l'un comme une tête faible, l'autre comme un criminel. Par là il répond à mon secret désir notamment que notre commune religion ne soit pas un obstacle au professorat. »

L'expression plastique est évidemment loin d'être aussi claire. Elle paraît même obscurcie par un élément spécial qu'on ne comprend pas tout d'abord : par la tendresse extraordinaire que Freud éprouve pour R. « Pour mon oncle Joseph, dit-il, je n'ai jamais éprouvé aucune tendresse ; quant à R., je l'aime beaucoup, mais si je m'avisais de lui témoigner un sentiment aussi vif, cela l'aurait naturellement surpris. La tendresse pour R., de même que la barbe blonde de celui-ci, semblent devoir leur relief au « changement de valeur » qui se produit dans les données psychiques. Mais tandis que pour la seconde de ces données le changement est tout à fait accidentel, pour la première, au dire de Freud, il y a une cause organique : la résistance du « moi » à accepter l'image, résistance qui a pour résultat de la « défigurer » (*Traumentstellung*). « Il me répugne, naturellement, dit Freud, de dénigrer mes amis et, comme réaction contre cette pensée, il se produit une exagération de la tendresse. »

L'interprétation de ce rêve va, peut-être, trop loin. Le passage de l'idée au désir repose sur l'hypothèse d'une activité inconsciente du « moi » qui nous paraît bien peu certaine. Mais, que ce soit dans un but ou dans l'autre, pour exprimer un désir ou simplement pour faire revivre une impression, la formation du rêve semble très bien saisie. Il semble tout à fait plausible qu'un rêve d'apparence absurde ait un sens caché si on le considère comme une image, d'une part, « condensée », d'autre part, « déformée ».

Prenons un troisième exemple. Je rêve, dit Freud, que *je suis*

l'auteur d'une monographie sur une certaine plante. Celle-ci est ouverte devant moi à l'endroit d'une table en couleurs. Je vois, attaché à la table, un spécimen de la plante desséché comme dans un herbier. Dans la journée qui avait précédé ce rêve, il avait effectivement vu, à la devanture d'un libraire, une étude sur les cyclamens, mais sauf en ce que les cyclamens étaient les fleurs favorites de sa femme, ceci ne pouvait pas l'avoir très intéressé, car il n'avait jamais été fort en botanique. Par contre, le mot monographie avait pour lui une valeur toute spéciale. D'une part, il avait toujours eu une passion pour les monographies et, au temps de ses études à la Faculté de médecine, cette passion l'avait même entraîné à faire des dettes chez un libraire, d'autre part, il avait lui-même écrit une monographie sur la cocaïne, travail qui avait contribué à l'application de celle-ci comme anesthésique. La manie des monographies lui rappelle soudainement une conversation qu'il avait eue la veille avec son ami, le Dr Kœnigstein, qui lui reprochait justement d'avoir certaines manies. Cette conversation l'avait même très vivement remué. Par suite, le rêve ne serait de nouveau qu'une réponse à son secret désir, désir de justification vis-à-vis de Kœnigstein et désir, encore plus obscur, de voir reconnue la valeur de son travail sur la cocaïne. Mais la représentation plastique aurait été de nouveau déformée. La notion de la manie serait tout à fait disparue, tandis que l'image parfaitement indifférente d'un travail de botanique aurait pris un relief tout à fait injustifié.

Ce rêve comprend aussi des phénomènes de condensation, curieux et finement notés, mais nous n'allons pas nous arrêter là-dessus, car les trois premiers moments, la condensation, le changement de valeur et la représentation plastique semblent assez éclairés par les exemples précédents. Il nous reste à relever le quatrième moment qui se présente à l'observateur, celui qui fut désigné comme recomposition secondaire du rêve. Freud remarque avec raison que malgré l'apparente absurdité de certains rêves, ils s'écoulent aussi facilement que s'ils étaient le produit de l'imagination la plus lucide et, à côté de cela, qu'il y intervient quelquefois une sensation d'étonnement, un jugement sur leur contenu ou la conscience que « ce n'est qu'un rêve ». Ce dernier fait l'induit à conclure que le « moi » ne reste pas tout à fait indifférent au travail du rêve. Le « moi » est à coup sûr affaibli, obnubilé par le sommeil, mais il

s'y heurte tout de même; il réagit et même, subissant l'apport du rêve, il doit contribuer à en combler les lacunes. Le cours régulier du rêve et la connexion des parties les plus bizarres seraient donc aussi le résultat d'un « travail secondaire » du « moi ».

En ce qui concerne ce quatrième moment, les exemples semblent superflus. Chacun se rappelle à coup sûr avoir eu des impressions de ce genre, avoir reconnu qu'il rêvait et, selon que le rêve fût jugé agréable ou désagréable, l'avoir continué ou interrompu. Quelque mystérieuse qu'elle paraisse, cette intervention du « moi » est aussi justement notée que les trois premiers moments de la formation des rêves et l'analyse des matériaux semblent justifier pleinement les premières conclusions de Freud.

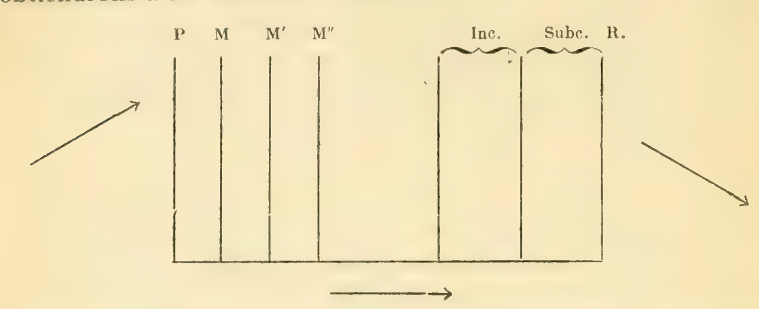
*
* *

Les matériaux de Freud sont très intéressants, l'interprétation qu'il leur donne, très suggestive, mais il se laisse entraîner trop loin. Dès qu'on le suit un peu dans les détails de l'analyse, on est rebuté par l'arbitraire de ses conclusions. On le verra du reste plus loin, lorsqu'il s'agira de rêves quelque peu différents. Pour le moment il vaut mieux interrompre l'examen des matériaux et indiquer la manière dont il cherche à les synthétiser.

Le fait est que la seule observation ne suffit pas pour expliquer des phénomènes aussi complexes. Il ne suffit pas de constater, ici, une condensation, là, un changement de valeur, ailleurs, une intervention du « moi » dans les données psychiques. Pour expliquer ces résultats, il faut les ramener à quelque loi générale de l'être, les rattacher à quelque faculté, physique ou mentale de l'organisme. Ne fût-ce que pour une certaine catégorie de rêves, un essai de synthèse était nécessaire. Cela ne veut pas dire qu'il fût facile. Le passage des données internes aux données de la connaissance objective ne peut jamais être direct. Il comporte toujours un changement du point de vue. Aussi voyons-nous Freud recourir à un procédé auxiliaire : à une comparaison imagée. Il prévient que les données psychiques ne doivent pas être prises dans un sens spatial, mais pour exprimer leur rapport, il se sert de la notion d'un espace psychique. C'est-à-dire, pour être plus exact, il parle d'une ordination comparable à celle qui se produirait dans un « espace psychique ». En réalité, dit-il, l'ordination peut être purement tempo-

raire; les phénomènes qui se succèdent peuvent se produire en des régions distantes du cerveau; nous n'affirmons rien sur leur localisation anatomique. Mais, comme le processus est difficile à saisir, nous sommes obligés de nous servir d'un schéma spatial.

Nous avons tout lieu de croire, dit-il, que le mécanisme de la vie psychique se compose de plusieurs instances. Représentons-nous celles-ci pour plus de clarté, dans une succession linéaire. Nous obtiendrons alors le schéma suivant.



Tout commence par le phénomène de perception pour aboutir à une réaction motrice. « L'appareil psychique, est construit sur le modèle du réflexe. » Nous prenons donc, comme première instance, le plan marqué par la lettre P. (perception), et, comme dernière, celui de la lettre R. (réaction). Mais la perception n'aboutit pas toujours à une réaction immédiate; d'autre part, elle ne se conserve pas longtemps. Nous devons admettre une instance spéciale où se conservent les traces de la perception qui peuvent, comme on sait, entraîner des réactions ultérieures. Désignons-la par la lettre M. (mémoire). Une observation quelque peu prolongée nous enseigne que celle-ci ne peut pas se réduire à un seul plan. Les traces mnésiques font partie de groupements variés et totalement indépendants les uns des autres. Nous devons admettre des plans spéciaux pour les associations par coexistence dans le temps, par contiguïté spatiale, par ressemblance, etc. Désignons-les par les lettres M', M'', etc. Ce schéma, soit dit en passant, a déjà toute l'insuffisance des formules statiques devant la complexité de la vie mentale. Combien de plans faut-il admettre pour épuiser toutes les formes de l'association? Quelle est la force qui peut diriger les perceptions nouvelles vers les traces qui se conservent dans un plan plutôt que vers celles qui restent dans un autre? Mais quelque insuffisante,

quelque naïve que soit la construction de ce schéma, nous la poursuivrons tout de même, car l'auteur ne s'en sert qu'à titre d'analogie et les défauts qu'on y trouve, serviront à nous éclairer le problème.

A la distinction de ces divers plans de l'appareil psychique, Freud ajoute une remarque bien judicieuse : notamment que les perceptions, passant à l'état de souvenirs, perdent leurs qualités sensorielles. La mémoire ne peut les évoquer qu'imprécises et décolorées.

La phase réceptive du processus que nous venons d'examiner, nous est assez bien connue. Nous sommes renseignés là-dessus par l'observation interne et par l'étude physiologique des sensations. La phase réactive, prenant commencement dans les sources profondes de la mémoire ou de l'association, est moins accessible à une étude directe. Cependant nous en avons déjà trouvé un trait essentiel par des recherches connexes. L'étude des névroses nous a montré que les réactions ne proviennent pas toujours de souvenirs conscients et que ceux-ci subissent une action critique du « moi » qui les accepte ou les repousse dans l'inconscient. Nous avions même comparé cette action à une espèce de censure[1]. Se basant sur cette observation, Freud introduit dans le schéma deux instances nouvelles : l'inconscient et le subconscient. Ceux-ci sont séparés par la censure ou activité critique du cerveau. Tout ce qui passe cette barrière, devient susceptible de manifestation consciente sous forme de mouvement ou de pensée. Tout ce qui est arrêté par la censure, ne peut aboutir qu'à des réactions inconscientes, normales ou pathologiques.

Quel doit être, comparé à ce schéma, le mécanisme du rêve?

Ce dernier, répond Freud, reste privé de manifestation consciente. Par contre, le rêve possède quelque chose qui n'appartient plus aux données les plus claires de la conscience : les qualités sensorielles de la perception. Un coup d'œil sur le schéma, conclut Freud, doit nous persuader que le mécanisme du rêve ne peut consister que dans le *retour du courant vers le mécanisme de la perception.*

Le phénomène du retour, ajoute-t-il, ne présente en lui-même rien de nouveau. La pensée la plus claire retourne souvent en

1. N. Kostyleff, Freud et le traitement moral des névroses, *Journ. de Psych.*, mars-avril et mai-juin 1911.

arrière, vers le trésor des souvenirs, mais elle ne dépasse pas la limite qui les sépare de la perception. Dans le phénomène du rêve le retour va plus loin, presque aussi loin que dans l'hallucination. Et puis ce qui le distingue de l'évocation mnésique, ce sont les transformations déjà notées sous le nom de changement de valeur et de recomposition des matériaux.

Est-ce une explication du rêve? Freud est le premier à répondre d'une manière négative. Pour lui, dans ce problème, il y a encore trop de données inconnues. La base anatomique du processus lui paraît encore tout à fait incertaine. Mais dans le schéma indiqué il voit la clef logique de la solution. Il croit fixer par là l'ordre des phénomènes comme ils devront être étudiés un jour en rapport avec la structure et les fonctions du cerveau.

Du point de vue de la psychologie objective, telle que nous l'avons esquissée dans les recherches précédentes [1], cet essai prend une tout autre signification. Le schéma linéaire tombe de lui-même, les phénomènes mentaux n'ayant plus de caractère statique ni dans la perception, ni dans la mémoire. Au lieu de plusieurs régions séparées, nous n'avons devant nous que la différence des réactions qui s'accomplissent dans le même réseau de fibres nerveuses. Dans un cas, elles ont une origine périphérique, dans l'autre, une origine interne; dans certaines conditions elles se rattachent au complexe momentané du « moi », dans certaines autres, elles restent isolées. Du point de vue de la psychologie objective, ce n'est plus une simple analogie, c'est une formule précise de portée aussi bien physiologique qu'anatomique : *Les évocations du rêve ont le même mécanisme que celles de la mémoire et de l'association mentale, mais contrairement à celles-ci, ne se limitant pas à la phase centrale de réflexes, elles vont jusqu'à reconstituer le processus initial de la perception.*

Ce retour, analogue à celui qui se produit dans les hallucinations, reste encore bien mystérieux. Faut-il admettre, ici comme là-bas, une communication de mouvement aux appareils mêmes de perception, à la rétine, par exemple, et aux milieux auriculaires? Ou bien, ce degré n'est-il atteint que dans l'hallucination, les rêves ne comprenant qu'un rétablissement plus complet des réflexes cérébraux?

1. N. Kostyleff, Les travaux de l'école de psychologie russe, *Revue philosophique*, nov. 1910.

Entre la perception et le souvenir il peut y avoir bien des formes intermédiaires. Il est assez rare qu'on visualise les objets en les évoquant dans la mémoire. Pour la plupart des gens l'évocation est toute verbale et la fonction de la mémoire se limite à l'activité des centres verbo-moteurs. Les rêves, tenant le milieu entre le souvenir et la perception initiale, ne seraient-ils pas le produit d'un rétablissement plus étendu, moins intense du côté des fonctions verbo-motrices, mais comprenant en revanche les réflexes visuels? *De toute manière, il y a là un retour vers la perception et l'étude de Freud a le mérite incontestable de l'avoir saisi par les moyens seuls de l'introspection.* Chez Freud, ce phénomène a une forme naïve et grossièrement schématisée, mais du point de vue de la psychologie objective, il acquiert un sens tout à fait précis.

Naturellement, tout ce qui s'ajoute, chez lui, comme développement de cette thèse, a besoin d'être modifié dans le même sens. Ainsi, par exemple, il se demande pourquoi cette régression est impossible à l'état de veille, pourquoi notre rêverie n'atteint jamais la vivacité sensorielle du rêve, et conclut que, de jour, l'appareil psychique trouve un obstacle dans la continuité des courants nerveux qui s'écoulent dans la direction de P. à R. Le sommeil les supprime et ouvre la voie aux régressions. Tant qu'on a le schéma linéaire de Freud devant les yeux, cette explication paraît plausible. On a beau reconnaître avec lui certains retours de la pensée, une régression complète jusqu'à la région P. paraît trop difficile. Mais du point de vue d'une conception dynamique le mécanisme est tout autre. Le « retour » n'est plus une régression, mais un rétablissement, ce n'est pas un retour vers la région originaire, mais un retour vers la forme originaire. Que ce soit une perception, un souvenir ou un rêve, la direction des réflexes reste le même. On ne peut donc pas dire que l'influx nerveux se trouve ici en opposition. Les souvenirs et les associations qui ont une origine centrale, se produisent facilement à côté des perceptions directes. S'ils n'atteignent pas la vivacité sensorielle du rêve, cela ne peut pas tenir à la collision avec un courant contraire, mais doit se rapporter à la concurrence des courants parallèles. Les souvenirs optiques, par exemple, ne s'épanouissent pas jusqu'à la plénitude de la perception, parce qu'ils se produisent simultanément avec des perceptions nouvelles. Quelque imprécises que soient ces dernières, elles

occupent une partie des voies nerveuses. Pour qu'un souvenir atteigne l'intensité d'une vision, il faut un retranchement du monde extérieur qui ne se produit normalement que dans le sommeil. Ainsi, dans l'état de veille, l'obstacle à la formation des rêves consiste bien dans la continuité de l'influx nerveux, mais qui, loin d'être opposé, est parallèle à l'évocation mnésique.

Une modification encore plus profonde doit se produire dans le mécanisme interne du rêve. Il ne suffit notamment pas que l'obstacle extérieur soit supprimé. Pour que la régression se produise dans un sens plutôt que dans un autre, il faut admettre une détermination interne et ici, comme nous l'avons vu, Freud suppose le concours des désirs infantiles. Admettons, pour l'instant, avec lui, que le rêve présente la réalisation d'un désir. Il convient lui-même que les cas où ce dernier est clair, immédiat et récent, sont relativement très rares. Le rêve qui réalise un désir de la veille, ne se rencontre généralement que dans l'enfance. Chez les adultes, la vie mentale est trop complexe, les doutes, les soucis, les hésitations sont trop nombreuses pour que le désir puisse passer ainsi, directement, dans le rêve. Chez eux, les désirs datent généralement de plus loin, se présentent sous une forme déguisée et nécessitent, pour se convertir en rêve, quelque renforcement organique. *Ce dernier ne peut venir*, d'après Freud, *que d'un désir infantile, de même nature, se conservant dans l'inconscient.*

« Ces désirs inconscients, conclut-il, je les considère, d'après les données fournies par l'analyse des névroses, comme restant toujours actifs, toujours prêts à se manifester et à transmettre leur intensité aux impressions nouvelles. »

De notre point de vue cette formule prend de nouveau une signification sensiblement différente. Ce qui reste des réactions antérieures, ce sont les dispositions motrices qui ne se limitent pas aux seuls phénomènes affectifs. Tout réflexe qui s'opère, consolide les voies où il passe et facilite le retour des réactions analogues. Cette loi se rapporte aussi bien aux images tout à fait neutres, qu'à celles qui déterminent un complexe volitif. Outre cela la consolidation des réflexes dépend encore de certaines conditions accessoires qui peuvent donner aux impressions neutres l'avantage sur les désirs les plus marqués. Ainsi, par exemple, il arrive parfois qu'un nom bizarre s'imprègne dans la pensée et

revient au bout de plusieurs années, lorsque les désirs contemporains sont depuis longtemps effacés. Il arrive aussi que les détails d'un événement se conservent dans la mémoire, tandis que les faits principaux se perdent dans l'incertain. Les causes de ces phénomènes n'apparaissent pas encore toutes, mais on peut dire avec assurance que la consolidation dépend aussi bien de la fraîcheur sensorielle du sujet que des mouvements de son attention. La première explique bien la persistance des souvenirs qui datent de l'enfance, la seconde, la mémoire de certains détails extérieurs et futiles, et l'une jointe à l'autre suffisent pour donner l'avantage aux impressions passagères sur des actes graves et réfléchis. Si on se place à ce point de vue, on reconnaîtra sans hésiter que *le renforcement peut venir non seulement des désirs infantiles, mais encore de tous les souvenirs qui se trouvent ainsi consolidés, et qu'il peut aller à toutes les impressions restées sans décharge suffisante.*

Que les souvenirs infantiles y jouent un rôle considérable, nous ne songeons pas à le contester. Ce n'est que trop naturel, étant donnée la fraîcheur des voies sensorielles chez l'enfant. Mais dire que c'est toujours un désir et que ce désir est le principal moteur du rêve qui se produit trente ans plus tard, nous paraît une exagération. Nous croyons que les rêves, loin de présenter toujours la réalisation d'un désir, présentent souvent le retour d'une impression quelconque restée sans décharge et renforcée par des souvenirs simplement associés. Cette hypothèse les rendrait beaucoup moins cohérents que chez Freud, ce qui, du reste, nous paraît plus près de la réalité. Nous y reviendrons tantôt en indiquant la signification que prennent certains rêves considérés par Freud comme des images symboliques ou des désirs déguisés. Pour le moment bornons-nous à constater que la notion du « renforcement » ainsi modifiée, semble aussi importante que celle du « retour ».

Il nous reste maintenant à dire quelques mots de la « censure » qui prend aussi une tout autre signification. Chez Freud, c'est un fait empiriquement constaté, mais mystérieux entre tous. C'est une fonction dont on n'entrevoit même pas une définition plus rapprochée. Dans le schéma qu'il dresse, c'est une espèce de barrière qui sépare deux régions problématiques. De notre point de vue elle prend un sens tout à fait précis, celui d'une dissociation des réflexes cérébraux.

Nous savons que les réflexes ont une tendance à l'association, mais que celle-ci n'arrive pas toujours à se réaliser. Ainsi, par exemple, deux réactions violemment opposées ne restent pas associées dans la mémoire. Une impression pénible a beau coïncider avec une impression agréable, la mémoire ne les évoque pas simultanément ou, du moins, avec la même vivacité. L'une des deux cède devant l'autre et finit par s'effacer. De même, lorsqu'il y a un conflit de sentiments, ils ne restent pas simplement associés dans la conscience. Le plus faible finit par s'effacer, par sombrer dans l'inconscient. On dirait que notre système nerveux possède une faculté de contraction qui lui permet de couper court aux développements asthéniques de son activité.

Eh bien, ce que l'observation interne désigne sous le nom de « censure », doit se ramener à un processus de ce genre. Cette faculté ne doit pas se borner aux phénomènes de la vie sensorielle; elle doit être la même à l'égard des réactions neuro-psychiques. On peut être aussi sensible à une pensée injuste ou blessante qu'à une sensation désagréable ou douloureuse. Certaines images peuvent être incompatibles avec le complexe momentané du « moi ». Il doit se produire alors un phénomène analogue à celui que nous avons signalé plus haut : un arrêt du processus associatif.

Tel est, pour la psychologie objective, le mécanisme de l'acte qui dans l'étude de Freud est désigné comme « censure » du « moi ». Les détails de ce dernier sont encore très peu précis. Nous ne saurions pas dire s'il est simplement négatif, consistant dans une suspension directe de l'influx nerveux ou s'il est le contrecoup d'un acte positif, d'un effort de concentration dirigé sur un autre objet. De toute manière il y a là un phénomène de dissociation se rattachant tout droit aux données de la psychologie objective.

Nous avons vu que le rêve présente, en résumé, le retour d'une impression restée sans décharge. Cette formule répond tout à fait aux rêves relativement simples qui se rencontrent dans l'enfance. Chez l'enfant, il suffit qu'un désir se heurte à quelques obstacles pour qu'il se reproduise sous forme d'un rêve. L'inhibition interne suffit pour lui donner la force du retour. Chez l'adulte, par suite de l'usure de l'appareil sensoriel, les impressions sont beaucoup moins vives. L'inhibition seule ne suffit déjà pas. Il leur faut,

comme nous l'avons vu, un renforcement par quelque impression antérieure et, comme on voit maintenant, une dissociation préalable du « moi ».

Ces deux conditions sont-elles indispensables pour chaque rêve? Nous ne saurions l'affirmer d'une manière catégorique. Tout dépend, en fin de compte, de l'intensité des phénomènes sensoriels. Une impression renforcée par des souvenirs infantiles, semble pouvoir se reproduire sans avoir été expulsée de la conscience. En d'autres cas, où le renforcement est plus faible, la dissociation peut devenir une condition « sine qua non ». Nous sommes pour tout cela bien moins catégoriques que Freud et, nous contentant de saisir les voies générales du rêve, ne prétendons pas encore à fixer tous les moments de sa formation.

De ces formules générales revenons maintenant aux matériaux amassés par Freud et voyons la position qu'il prend vis-à-vis des énigmes du rêve. Jusqu'à présent nous n'avons examiné que des rêves relativement clairs, ceux qu'on pourrait appeler « à l'appui des conclusions de Freud ». Arrêtons-nous maintenant aux rêves d'un caractère opposé, qui semblent parler contre sa théorie et que l'auteur explique comme ayant un sens déguisé. Tels sont les rêves pénibles, les rêves contraires au sens moral comme par exemple ceux qui représentent la mort des parents ou des proches. et enfin les rêves, très nombreux, de pure imagination, qui semblent sans rapport avec la vie réelle.

Les rêves pénibles sont bien fréquents; ils s'accompagnent d'un sentiment d'angoisse connu de tout le monde. En voici quelques exemples. Une jeune fille, patiente de Freud, avait été très affectée par la mort de son petit neveu, le fils de sa sœur, qu'elle aimait beaucoup et avait, pour ainsi dire, élevé. Un jour, elle voit en rêve *l'autre petit neveu également mort, couché dans le cercueil et entouré de bougies allumées, comme l'avait été le petit Otto.* Elle accourut chez Freud tout émue, lui demandant si elle pouvait avoir un désir aussi monstrueux. De question en question celui-ci arrive à établir que la jeune fille avait eu un roman dans la maison de sa sœur qui, pour une raison ou une autre, avait fait rater le mariage. Depuis lors son amoureux évitait d'y retourner et ne le faisait que dans de grandes circonstances. Ainsi, elle l'avait vu à l'enterrement du

petit Otto. Ce récit fait conclure à Freud que malgré le caractère pénible du rêve, celui-ci répondait à un désir caché, peut-être même inconscient : de revoir le jeune homme, fût-ce dans une circonstance analogue.

Autre exemple. Une jeune femme rêve qu'elle *veut préparer à souper, mais ne trouve chez elle qu'un peu de saumon fumé. Elle veut descendre pour acheter quelque chose, mais se rappelle qu'il est dimanche et que les marchands doivent être fermés. Elle veut téléphoner à quelqu'un, mais s'aperçoit que le téléphone ne fonctionne pas.* Il en résulte naturellement une sensation de vive contrariété. Ici l'interrogatoire donne les résultats suivants. Le mari de la jeune femme, un vigoureux et corpulent boucher, lui avait déclaré la veille qu'il engraissait trop et se mettrait dorénavant au régime. D'autre part, une amie qui sollicitait une invitation à souper, avait provoqué cette pensée : « Pas de sitôt, pour que tu te remplumes encore davantage et achèves de séduire mon mari. » Enfin, elle-même qui était friande de petits pains au caviar, défendait au mari de lui en donner.

De ces multiples refus de nourriture Freud conclut que le rêve répondait aussi aux désirs de la jeune femme.

Enfin, voici un troisième exemple où le désir semble venir d'encore plus loin.

Un ami de Freud, avocat de profession, rêve qu'*il rentre chez lui avec une dame à son bras. A sa porte il remarque une voiture fermée. Un homme sort de cette voiture, se présente comme agent de police et montre un mandat d'arrêt contre lui. Il répond en demandant la permission de mettre ses affaires en ordre.* A la question quel pouvait être le motif de son arrestation, l'avocat répond que dans le mandat il était accusé d'infanticide. Questionné plus loin sur la manière dont il avait passé la soirée, il convient avoir été chez sa maîtresse, une femme mariée dont le mari était absent. Il aurait même passé toute la nuit auprès d'elle et aurait eu ce rêve le matin après avoir pratiqué plusieurs fois le « coïtus interruptus ». « Vous craigniez naturellement de lui faire un enfant », dit Freud et conclut tout de suite que le rêve réalise le désir de supprimer l'enfant, le présentant comme un fait accompli.

Voilà, pour les rêves simplement pénibles. On conviendra facilement que le désir se manifeste ici d'une manière bien contournée.

Jamais à l'état de veille la pensée de l'avocat, comme aussi celle de la jeune femme, n'aurait pris une direction aussi peu en harmonie avec le motif principal, n'aurait cherché la réalisation du désir dans une scène de mort ou dans la ruine de toute l'existence. Si c'est l'effet d'un travail cérébral déterminé par le désir, ce travail nous paraît bien compliqué.

Dans une autre catégorie de rêves où l'impression pénible s'élève jusqu'à l'épouvante, Freud renonce à chercher la réalisation d'un désir immédiat, les rattachant aux premières manifestations du désir sexuel. Ainsi, par exemple, un jeune homme de vingt-sept ans, atteint d'une grave névrose, lui raconte qu'entre l'âge de onze et de treize ans il avait plusieurs fois rêvé d'*un homme qui le poursuivait avec une hache. Il voulait fuir*, *mais se trouvait comme paralysé*, *avec la sensation*, si caractéristique pour le rêve, *de rester collé sur place.* L'analyse révéla le souvenir d'une agression qui avait été racontée par l'oncle de l'enfant et paraissait avoir fortement frappé celui-ci. Mais Freud ne s'en tint pas là. Ayant questionné le malade sur les violences qu'il pouvait se reprocher vis-à-vis de son frère et sur les actes de même nature dont il pouvait avoir été témoin, il conclut que ce dernier avait intercepté une visite nocturne du père dans le lit conjugal et affirme que le rêve répond au désir naissant de réaliser une situation sexuelle.

Ce cas-là ainsi que le précédent servent bien à illustrer la vue générale de Freud sur les rêves d'épouvante. Il les considère, en général, comme ayant une origine sexuelle : chez les enfants, comme le résultat des premiers éveils de l'instinct, chez les adultes, comme une conséquence des altérations de celui-ci, principalement du « coïtus interruptus ». La sensation d'angoisse qui fait partie du mécanisme sexuel, aurait une tendance à se reproduire dans les images qui ont une valeur affective analogue. Ce serait donc la réalisation d'un désir inconscient ou, du moins, tout à fait confus.

Dans la catégorie suivante on passe des désirs inconscients aux désirs complètement oubliés et qui paraissent monstrueux ou impossibles. Nous parlons des rêves qui représentent la mort des parents ou des proches. Ces derniers sont trop communs pour qu'il soit nécessaire de citer des exemples. Dans cette catégorie-là Freud distingue deux groupes : les rêves où la mort n'intervient que d'une manière accessoire, servant à l'expression d'un désir

tout différent, comme, par exemple, dans le cas de la jeune fille qui avait vu son petit neveu couché dans un cercueil, et ceux où rien d'analogue ne peut être découvert et l'image macabre semble avoir une détermination bien à elle.

Les premiers sont généralement caractérisés par l'absence de toute émotion douloureuse : on assiste à l'événement, comme si c'était une scène quelconque, et l'on s'étonne même parfois de sa propre indifférence. Les seconds s'accompagnent par contre, de sensations poignantes, de gémissements, de larmes et semblent mille fois plus répondre à un souci ou à une crainte du dormeur, qu'à un désir de sa part.

Eh bien, même ces rêves-là, Freud les considère comme étant la réalisation d'un désir. Il affirme que l'homme peut garder de sa première enfance des désirs naïvement égoïstes visant la disparition de ses proches. Pour l'enfant, dit-il, la mort a un sens très peu profond, celui d'une simple disparition. Aussi, voit-on souvent les enfants souhaiter la mort d'un petit frère ou d'une petite sœur qui vient leur faire concurrence. Ils sont de même à l'égard des parents, parlant de leur mort comme si c'était une absence momentanée. De ces observations il conclut à la reviviscence de désirs infantiles, sans se demander d'où viennent alors les émotions douloureuses qui les accompagnent dans le rêve, ni comment un désir aussi confus peut trouver l'expression plastique conforme à la mentalité d'un adulte. On comprend notamment qu'une image récente ou familière trouve un renforcement dans les souvenirs obscurs de l'enfance, mais non pas qu'un souvenir obscur s'épanouisse de lui-même en une image nouvelle. N'est-il pas plus simple d'y voir, au lieu d'un désir infantile, une préoccupation actuelle renforcée de souvenirs plus ou moins éloignés?

Là encore l'explication de Freud nous paraît trop artificielle.

Jetons enfin un coup d'œil sur les rêves qui semblent éloignés de tout désir, parce qu'ils se développent presque sans rapport avec la réalité. N'est-ce pas même les plus curieux, les plus caractéristiques des rêves, ceux qui induisent le plus à les attribuer à une fonction spéciale du cerveau? Revivre le passé d'une manière plus intense et même déformée ne serait pas un phénomène bien distinct de la mémoire. Mais entrer dans une vie imaginaire, agir dans un cadre inconnu ou accomplir des actes fantastiques, suppose une

faculté différente et vraiment mystérieuse. Ici l'interprétation de Freud devient tout à fait subjective, car il considère la plupart de ces images comme des données symboliques, tout en ramenant le schème général de rêve à la réalisation d'un désir.

De ces rêves-là[1] son étude nous donne des exemples bien curieux.

Dans un cas le dormeur voit *entre deux beaux palais, dans un renfoncement, une petite maison dont la porte est fermée. Sa femme le conduit jusque-là, presse un peu sur la porte, et il se sent glisser rapidement dans l'intérieur par une courette à pente très escarpée.* Ici, dit Freud, la symbolique est nettement sexuelle. Quiconque a un peu d'expérience dans l'analyse des rêves, reconnaîtra tout de suite que la pénétration dans un espace étroit entre deux beaux édifices, avec pression sur une porte fermée, présente l'essai d'un coït par derrière. Cette hypothèse se confirme par l'aveu du dormeur qu'une jeune fille entrée la veille à son service, avait éveillé chez lui une idée de ce genre. Il relève, à côté de cela, que la jeune fille était de Prague et que la petite maison entre deux palais fait aussi penser au Hradschin qui se trouve dans cette ville.

L'interprétation sexuelle devient, du reste, de règle dès qu'il s'agit d'images symboliques. Les désirs sexuels, dit Freud, sont ceux qui se trouvent le plus souvent expulsés ou réprimés et qui reviennent le plus fréquemment sous une forme symbolique. Certains symboles prennent même une signification permanente. Ainsi, d'après lui, le fait de s'arracher une dent dans le rêve doit être interprêté comme une impulsion à l'onanisme. Ce cas-là peut être illustré par l'exemple suivant.

Un malade de Freud *se voit à l'Opéra, à une représentation de Fidelio. Il est assis près de L. qui lui est très sympathique, dont il voudrait même faire son ami. Soudainement, il s'envole, traverse tout l'orchestre comme une flèche et une fois arrivé au bout, s'arrache deux dents avec la main.*

Le dormeur en question avait des tendances homosexuelles prononcées, mais fortement réprimées. Le vol à travers l'orchestre symbolise, d'après Freud, l'idée qu'il va être repoussé et même jeté dehors. Alors, de désespoir il se met à onaniser, comme cela lui est déjà arrivé dans un cas analogue.

Voici un rêve d'un symbolisme plus complexe. *Le dormeur se voit arriver en grande compagnie dans la rue où se trouve une modeste*

auberge (ce qui n'est pas vrai). *Dans cette auberge a lieu une représentation théâtrale; il est tantôt public, tantôt acteur. Finalement on dit qu'il faut changer de costume pour rentrer en ville. Une partie du personnel est envoyée au premier, tandis que l'autre reste s'habiller en bas. Il se produit une querelle. Ceux qui sont en haut, se montrent furieux de ce que les autres ne sont pas prêts et ne les laissent pas descendre. Son frère est en haut, tandis que lui-même est en bas et il rage contre ce frère d'être ainsi pressé.* La suite devient confuse et ne s'éclaircit qu'au moment où *il est dans la rue en train de la remonter tout seul vers la ville. Il monte péniblement et avance à peine. Un vieux monsieur se joint à lui et se met à jurer contre le roi d'Italie. Vers la fin de la montée il marche de nouveau beaucoup plus facilement.*

La sensation de l'effort avait été tellement vive que le narrateur affirmait l'avoir ressentie même après le réveil.

La rue et la représentation théâtrale avaient un certain rapport à la réalité, car le dormeur avait eu une liaison avec une femme de théâtre qui habitait dans cette rue, mais tout le reste, y compris l'auberge, était un produit de sa fantaisie. Le rêve pouvant avoir une détermination multiple, c'est-à-dire pouvant présenter plusieurs images fondues en une seule, Freud croit discerner, dans la montée de la rue, l'image du fardeau qu'était devenue cette liaison (analogie avec la montée de l'escalier dans *Sapho* d'Alphonse Daudet) dans l'occupation simultanée des gens « en haut » et « en bas », l'image des rapports lesbiens, dans la situation réciproque des deux frères, l'allusion au fait que l'un d'eux était déchu de son rang, etc., etc. Le pivot de cet enchevêtrement était pour lui le désir de se débarrasser de la liaison.

Voici, enfin, un rêve dont le cadre est emprunté à la vie réelle, mais l'action prend un caractère tout à fait fantastique. « *Je me vois*, dit Freud, car c'est lui-même qui l'a rêvé, *la nuit dans le laboratoire de Brucke. On frappe légèrement à la porte, je l'ouvre et laisse entrer le Pr Fleischl* (décédé) *avec plusieurs inconnus. Fleischl me dit quelques mots et prend place à sa table habituelle.* Ici se produit une interruption, puis *je vois mon ami F. dans une rue de Vienne en conversation avec un autre ami D.* (lui aussi décédé). *Je me joins à eux et nous nous asseyons tous les trois, dans un local incertain, à une petite table, mes deux amis se faisant vis-à-vis et moi, du côté étroit*

de la table. F. parle de sa sœur et dit : « Au bout de trois quarts d'heure elle était morte. » Puis il ajoute quelque chose comme : « Cela, c'était la limite ». Comme P. ne le comprend pas, F. se tourne vers moi et me demande à quel point je l'ai mis au courant de ces histoires. Là-dessus moi-même, pris d'une émotion très particulière et voulant dire que P. ne peut rien savoir parce qu'il n'est plus en vie, réponds à F. : « Non vixit. » En le disant je suis parfaitement conscient de l'erreur qu'il y a à employer ici le passé, mais la phrase s'impose d'une manière irrésistible. Puis je regarde P. d'une manière pénétrante, je le vois pâlir, je vois ses traits s'effacer, ses yeux devenir d'un bleu transparent, et il disparaît comme de la fumée. Je me rappelle alors que Fleischl n'était également qu'une apparition et me réjouis à la pensée qu'un revenant peut être écarté par la volonté du vivant.

Ici la trame du rêve présente, d'après Freud, un curieux mélange d'actions symboliques, de réminiscences et de jugements intercalés. Commençons par dire qu'au moment de ce rire, Freud était justement préoccupé par la santé de l'ami F. Ce dernier venait de subir à Berlin une grave opération et les premières nouvelles étaient de telle sorte que Freud n'aurait pas hésité à le rejoindre s'il n'était retenu par sa propre indisposition qui rendait le voyage impossible. La sœur unique de F. était morte après une courte maladie et comme sa santé à lui ne paraissait guère plus résistante, on pouvait craindre pour lui une issue analogue. Ajoutons à ceci que dans les nouvelles envoyées à Freud, il y avait une recommandation qui l'avait pas mal agacé : de n'en parler à personne. Il la jugeait d'autant plus blessante qu'elle paraissait justifiée, car il s'était jadis rendu coupable d'une indiscrétion. Les paroles de F. dans le rêve concernant l'issue de la maladie (chez sa sœur) et les renseignements qu'il aurait donné à P. étaient donc en rapport direct avec ses préoccupations de la veille. L'action la plus fantastique du rêve, l'anéantissement de ce pauvre P. avait trait à un souvenir plus ancien. De même qu'un regard de Freud avait suffi pour anéantir P., de même il avait été jadis anéanti (mais au figuré) par un regard du vieux Brucke. Ce dernier avait eu vent que Freud venait en retard au laboratoire et l'ayant un jour guetté, l'avait foudroyé du regard inoubliable de ses yeux en courroux. Maintenant, ce passage du rêve ne relevait pas seulement d'une réminiscence. Étant dirigé contre P. il prenait une

valeur symbolique. P. avait été très ami de Freud, mais il lui était arrivé un jour de soulever son ressentiment, notamment en souhaitant la mort d'un collègue dont il attendait la place, à côté de Freud, dans le même laboratoire. Freud ajoute même, à ce sujet, qu'il y avait pensé quelques jours auparavant, en assistant à l'inauguration du buste de Fleischl sous les arcades de l'Université. Il s'était dit à cette occasion que P. y aurait eu aussi sa place, s'il n'était pas mort si jeune, et que cette mort l'avait puni de l'avoir souhaitée à un autre. Ce raisonnement lui rappelait celui de Brutus sur le tombeau de César dans le drame shakespearien : « Comme César m'aimait, je le pleure; comme il était brave, j'honore sa mémoire; mais comme il était ambitieux, je l'ai assassiné. » Comme Brutus, dont il avait du reste joué un jour le rôle, Freud foudroie P. pour ses mauvais désirs.

Une réminiscence tout à fait inattendue se rattache aux mots : « non vixit ». Freud s'était longtemps creusé la tête pour savoir pourquoi il avait dit « non vixit » au lieu de « non vivit », se rendant du reste compte de l'erreur qu'il commettait. Finalement il s'est rappelé avoir été frappé par ces mots sur le monument de l'empereur Joseph II. On y voit notamment cette belle inscription : *Saluti patriæ vixit non diu, sed totus.*

Arrêtons-nous ici dans l'analyse de ce rêve. Ce qui a déjà été dit, suffit amplement pour illustrer l'activité créatrice de celui-ci. Nous reconnaissons parfaitement que la régression produit ici des résultats tout à fait nouveaux. Quant à la conclusion finale de Freud que le rôle du moteur appartient à un désir inconscient, dans l'espèce, au désir d'affirmer sa propre existence vis-à-vis des collègues disparus, elle paraît aussi conventionnelle et arbitraire que dans les cas précédents. Nous ne voulons pas dire qu'elle ne soit pas possible! Elle paraît simplement peu prouvée et tout en reconnaissant que n'importe quel rêve peut être rattaché à un désir aussi général, trouvé après coup, nous constatons qu'une détermination de ce genre ne ressort pas de l'analyse.

La conclusion qui s'impose à nous est même directement opposée à celle-ci. Les rêves que nous venons d'exposer nous frappent surtout par la variété de leur contenu, et la synthèse de Freud nous paraît bien étroite à cet égard. Nous y voyons une raison non pas de les réduire à un schéma unique, comme celui du désir, mais

d'admettre les formes les plus variées de la régression sensorielle, depuis la régression du désir, comme on l'observe chez les enfants, jusqu'à la régression des images les plus fugitives sous le seul effet d'un renforcement fonctionnel.

Pour le comprendre, il faut se rappeler le rôle de ce dernier dans le mécanisme des réflexes cérébraux. Il faut se rappeler le fait que certains mots et certaines images d'importance tout à fait secondaire s'imprègnent dans la mémoire et se conservent pendant des années, tandis que d'autres qui nous seraient très utiles, ne peuvent pas être retenus. Ce fait qui longtemps a paru inexplicable, trouve son explication dans les conditions physiologiques de fonctionnement des réflexes. Un réflexe qui s'opère, consolide la voie par laquelle il passe et facilite la reproduction des vibrations du même rythme. Ceci a trait non seulement aux réactions produites par le même excitant, mais encore à toutes celles qui leur sont analogues. Ce qui les rapproche, peut être subjectivement peu marqué, cela n'empêche pas que la réaction ultérieure éveille les traces des réactions précédentes et se trouve, dans une certaine mesure *renforcée* par celles-ci.

Dans les premières années de l'enfant les images s'imprègnent selon leur propre force, c'est-à-dire selon leur puissance émotive ou la fréquence de leur présentation. Mais un jour on s'aperçoit qu'il n'en est plus de même. On constate notamment que cela dépend bien plus du terrain sur lequel elles tombent. Du reste, à y réfléchir un peu, on trouvera cela tout naturel. Chez l'adolescent, le système nerveux du cerveau n'est plus ce qu'il était auparavant. Des milliers de réflexes y ont déjà laissé leurs traces et ceux qui se produisent après, trouvent les centres nerveux diversement préparés. Certaines images trouvent des renforcements inattendus, tandis que d'autres ont moins de prise que jadis. C'est que l'effet des répétitions est diminué par la fatigue, et la puissance émotive s'émousse dans le courant ininterrompu des sensations. Le monde extérieur frappe beaucoup moins notre sensibilité, tandis que des faits insignifiants éveillent les traces des réactions antérieures. Chez l'adulte, ces phénomènes ne font que s'accentuer. Les impressions qu'il reçoit, sont de moins en moins vives, les résidus de l'expérience antérieure de plus en plus nombreux. Peu d'images semblent entièrement neuves, peu de faits vraiment émouvants. La

plupart ne se conservent dans la mémoire que dans la mesure où ils se raccrochent au passé. Le renforcement fonctionnel, notons-le bien, n'est pas toujours, subjectivement, aussi saillant. La ressemblance échappe souvent à notre sens externe ou ne s'indique que d'une manière bien vague. On ne sait pas pourquoi tel nom semble bizarre, plaisant ou disgracieux, pourquoi telle chose fait penser à telle autre, pourquoi telle image produit l'impression du déjà vu. Le rapprochement qui se trouve à la base de ces phénomènes est souvent inconscient, mais cela n'en diminue pas la portée et n'empêche pas qu'il soit la source de la symbolique qui marque, de divers côtés, le développement de la pensée humaine. Freud a fort justement relevé l'intérêt psychologique du bon mot, de la plaisanterie, qui généralement repose sur des rapprochements inconscients [1]. Parmi ses adeptes, Riklin [2], Abraham [3], Rank [4] et Maeder [5] ont fait des recherches analogues sur la psychologie des fables et des légendes. Ils concluent que certaines images qui chez tous les peuples ont le même sens, proviennent d'un rapprochement de ce genre. Ainsi, par exemple, le serpent qui, à commencer par l'histoire biblique d'Adam et Ève, se rencontre dans un nombre infini de fables et de légendes, symboliserait partout le membre viril. Le héros qui se trouve doué de toutes les qualités et sort vainqueur de mille aventures, symboliserait la notion naïve du « moi ». Sans aller aussi loin, ni affirmer que les produits de l'imagination populaire sont entièrement dus à un processus inconscient, nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître que certaines images ont un double sens qui peut en avoir déterminé le choix. En effet, comme l'observe fort justement Freud, les objets tirés en longueur : bâtons, branches d'arbres, clefs qui ouvrent toutes les serrures, etc., font penser au membre viril; toutes les ouvertures, boîtes ou coffrets, font penser à l'organe génital de la femme. Prenons d'autres exemples, en dehors de la symbolique sexuelle. La laideur physique produit un effet analogue à celui de

1. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Wien, Deuticke, 1905.

2. Riklin, *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen. Schriften zur angewandten Seelenkunde, herausgegeben von Prof. S. Freud*, Deuticke, Heft. II.

3. Abraham, *Traum und Mythus*, *Ibid.*, Heft. IV.

4. Rank, *Der Mythus von der Geburt des Helden*, *Ibid.*, Heft. V.

5. Maeder, *Die Symbolik in den Legenden, Märchen. Gebräuchen und Träumen. Psycho-Neurol. Wochenschr.*, n° 6, 7.

la laideur morale; c'est pourquoi les sorcières sont toujours vieilles et laides, les gnomes et les géants généralement des êtres malfaisants. L'hésitation entre deux actes ressemble à celle qu'on éprouve entre deux routes; c'est pourquoi le héros est souvent représenté pensif à la croisée de deux chemins. Quelque considérable que soit l'apport de la création personnelle, certaines images reviennent chez tous les peuples de la terre. Elles s'imposent au conteur par le seul effet de renforcement fonctionnel, de même que plus tard, dans la poésie lyrique, s'imposent les métaphores et, dans la conversation courante, les mots d'esprit et les quolibets.

Dans une de ses premières formules de psychologie objective Bechterew définit la conscience comme modification du réflexe par l'expérience extérieure du sujet[1]. Cette modification a un sens très large. Elle va de l'identification complète à la reconnaissance générique, en passant par les formes les plus vagues de rapprochement. On peut reconnaître un individu ou un objet pour les avoir déjà vus, on peut les juger simplement comme appartenant à une catégorie logique, mais on peut aussi, entre ces deux extrêmes, éprouver une série de sensations imprécises résultant d'un rapprochement de ce genre. Chez un homme cultivé ce dernier prend les formes les plus variées. Voici venir un rapin à la mode de Montmartre ou du quartier Latin, avec un chapeau à bords plats et une culotte de velours. La réaction, si elle ne comprend pas l'identification complète : « c'est Paul ou c'est Jacques », peut s'exprimer en paroles : « bizarre, pittoresque, Murger, prix de Rome, 1840, etc., etc. « Ces paroles se rapportent à des renforcements psychiques aussi imprécis que fugitifs, mais dont la portée fonctionnelle ne saurait être mise en doute. Si, quelques heures plus tard, je pense à ma promenade, l'image de cet individu a quelques chances de surgir dans ma mémoire, tandis que des apparitions plus imposantes, mais d'une estimation simplement générique, de superbes automobiles, des hommes importants et cossus, des immeubles somptueux se seront évanouis sans retour. Parmi les femmes que j'aurai rencontrées, s'il en revient une dans ma mémoire, ce ne sera pas toujours la plus jolie, mais de nouveau une qui aura touché quelque fibre secrète de ma sensibilité. Elle aura éveillé soit un

1. W. Bechterew, *La Psychologie objective* (en russe), Introd., p. 23.

résidu des sensations esthétiques, soit le souvenir d'une sensation particulière qui pour moi a une portée émotive, voire même nettement sexuelle. Le paysage même, pour produire un effet durable, devra éveiller les traces des impressions passées. Il devra paraître romantique, sentimental ou bien pénétré d'une harmonie qui mette en jeu les facultés esthétiques de l'œil. Certes, un grand spectacle de la nature comme la Jungfrau ou la chute du Rhin, frappera sans éveiller aucun souvenir, de même qu'un visage d'une beauté toute nouvelle peut se graver d'une manière immédiate, mais de telles impressions sont rares, tandis que notre conscience est peuplée d'images insignifiantes qui se montrent presque aussi tenaces grâce au renforcement précité.

Si telle est l'importance du renforcement fonctionnel dans la vie mentale à l'état de veille, s'il agit d'une manière aussi directe sur le cours de nos pensées, sur notre mémoire et notre imagination, on devine quelle doit en être l'action sur la régression sensorielle qui se produit dans le rêve. Elle doit être telle que, chez l'adulte, nous n'hésiterons pas à la placer au même rang que les facteurs affectifs. C'est-à-dire, à la thèse de Freud que le rêve présente la régression d'un désir renforcé par des souvenirs infantiles, nous substituons cette autre beaucoup plus large : *dans les cas où le rêve ne présente pas la régression d'un état affectif, il se forme aussi facilement d'images ramenées au hasard du renforcement fonctionnel.*

Chez l'adulte, les désirs ne sont pas moins vifs que chez l'enfant, mais ils se perdent dans le remous des sensations et des idées. Il en est de même pour d'autres états affectifs. Un événement peut le frapper de douleur ou d'admiration bien plus qu'il ne frappera un enfant, mais il réagit aussi plus fortement là contre, il le raisonne beaucoup plus et son cerveau se trouve chargé d'un bien plus grand nombre d'impressions. C'est ce qui explique le fait qu'un homme qui toute la journée s'est occupé de la réalisation de son désir, disons par exemple de son mariage et d'une affaire qu'il a en train, rêve la nuit de choses tout à fait futiles et incohérentes. Pour que le désir revienne dans le rêve comme chez l'enfant, il faut que la mentalité du sujet soit relativement simple. Les femmes qui sont des impulsives et s'adonnent à un intérêt momentané à l'exclusion de tous les autres, présentent souvent de ces cas-là. Il leur arrive plus souvent de rêver aux chapeaux ou aux robes

qu'elles ont essayés dans la journée, qu'il n'arrive à un homme de rêver à l'œuvre qui absorbe toutes ses forces! C'est que le désir de ce dernier n'est presque jamais simple. Il traîne après lui tout un cortège de doutes, d'obstacles, de prévisions pessimistes qui peuvent en empêcher la représentation plastique et donner l'avantage à une image quelconque renforcée au hasard d'un rapprochement accidentel.

La reconnaissance de ce fait : de la régression mécanique des images, indépendamment de tout facteur affectif, change naturellement beaucoup la conception générale du rêve. La recherche du désir déguisé perd sinon toute signification, du moins la plus grande partie de son intérêt. Qu'importe, dans un rêve aussi complexe que le dernier ou l'avant-dernier, l'intervention d'un désir plus ou moins confus? Les éléments représentatifs de ces rêves sont à ce point autonomes qu'ils ne peuvent, certes, pas avoir cette seule et unique origine. Admettons, pour l'instant, que le rêve, qui a pour sujet la représentation théâtrale à l'auberge, a quelque rapport au désir déjà ancien du dormeur de se libérer de sa liaison. L'arrivée dans la rue où se trouve l'auberge, les scènes qui se passent à l'intérieur tantôt dans le public, tantôt parmi les acteurs, la côte qu'il monte ensuite en compagnie du vieux monsieur qui jure contre le roi d'Italie, ces images-là ne se rattachent pas au mécanisme du désir. Ce n'est pas comme dans le cas, cité par Freud, où un de ses enfants, n'ayant pas pu aller jusqu'à la montagne qui était le but de leur excursion, en avait rêvé dans la nuit, ni comme il arrive aux femmes de rêver à un chapeau qu'elles avaient essayé la veille. Les images qui forment ici la plus grande partie du rêve, présentent le retour de quelques impressions renforcées par des souvenirs inconscients. Qui sait, le sujet était peut-être passé dans une rue qui ressemblait à celle où avait habité sa maîtresse? Cette rue revient deux fois dans son rêve, au commencement et à la fin. Le souvenir de sa maîtresse était naturellement associé à celui des représentations théâtrales, car elle était une femme de théâtre. L'altercation entre les gens d'en haut et ceux d'en bas a évidemment un sens symbolique. Elle évoque quelque scène qui se rapproche mystérieusement de quelque survivance du passé. A-t-elle trait à la différence dans la position sociale des deux frères ou bien, comme le pense Freud, à

l'évocation des rapports des biens? Nous ne saurions nous prononcer là-dessus. En tout cas, l'image du fardeau qui symbolise le désir de se libérer de la liaison, ne vient qu'après tout cela et tout porte à croire que l'évocation de ce désir a été une conséquence d'évocations précédentes, et non pas la cause efficiente du rêve. Autrement dit, ce dernier se présente comme une série de régressions sensorielles dues à des renforcements psychiques et simplement nuancées de la reviviscence d'un désir.

Il en est de même pour le rêve qui commence au laboratoire de Brucke. Un certain désir s'y manifeste, peut-être, vers la fin, notamment d'affirmer sa propre existence vis-à-vis des collègues disparus, mais ce désir est plutôt un produit du rêve que le rêve n'est un produit de ce dernier. Ce désir naît des visions précédentes du rêve. La première, la scène du laboratoire de Brucke, est le produit de quelque souvenir relatif à Fleischl. Freud, avait-il vu quelque portrait de celui-ci, quelqu'un qui ressemblait à lui et qui travaillait comme lui au laboratoire? La seconde résultait évidemment des préoccupations que lui causait la santé de P. Ici nous reconnaissons nettement la régression d'un état affectif. La scène où ils sont assis à une petite table, est quelque souvenir de café. Enfin, l'anéantissement de P., d'un effet si opposé aux sentiments de Freud à son égard, est probablement le résultat de la représentation plastique qui, parfois, dans le rêve, produit des effets si surprenants. Telles sont les scènes où on s'envole dans les airs, où on parle à des morts, etc., etc. Au bout de cette série de régressions naît un désir assez confus, qui certainement ne peut être pris pour le principal moteur de rêve.

Nous dirions la même chose de celui que Freud considère comme étant l'expression la plus claire de sa théorie, du rêve qui a pour sujet la maladie d'Irma. La réponse ironique de son ami Otto et le travail d'anamnèse qu'il avait fait ensuite, avaient probablement préparé l'apparition d'Irma dans son rêve. Celle-ci une fois parue, la scène de l'auscultation s'en suivait tout naturellement, étant une de celles qui sont les plus familières au médecin. Du reste, Freud signale lui-même les renforcements qu'elle pouvait trouver dans les souvenirs qui se rapportent à d'autres malades. Les jugements qu'il attribue aux autres médecins représentent bien la conviction d'avoir raison vis-à-vis des autres, mais

conclure de là que cette conviction se montait jusqu'à un désir et que ce dernier avait actionné tout le cours du rêve, nous paraît tout à fait injustifié.

Du reste, la logique du rêve semble trop limitée pour cela. Freud lui-même a très bien reconnu que le rêve ne reproduit jamais un fait comme possible, ni comme attendu, mais comme actuellement donné. Le désir ne peut y figurer que sous une forme déjà réalisée. C'est pourquoi nous ne saurions voir une expression directe du désir que dans les rêves relativement simples, comme ceux que nous avons signalés chez les enfants. Une succession d'images ne peut être ramenée à ce schéma.

Si on se tourne maintenant vers les traits généraux du rêve qui ont été relevés au début de cette étude, on verra que le changement introduit dans la formule de Freud n'enlève rien de leur valeur. La condensation des données psychiques, le changement de leur valeur pour l'individu et le changement de leur forme dans le sens d'une représentation plastique, loin d'être en contradiction avec le rôle que nous attribuons au renforcement des données sensorielles, y trouvent une base encore plus étendue. Les phénomènes de condensation et de représentation plastique reposent sur le principe même d'un tel renforcement. Si dans le rêve, deux physionomies se fondent en une seule, c'est que l'une a évoqué le souvenir de l'autre et s'est trouvée renforcée par celle-là. Si une notion générale et vague comme celle d'une perversion sexuelle a trouvé son expression symbolique (p. 511), c'est qu'elle a été renforcée par un rapprochement inconscient. Quant au changement de valeur pour le sujet, il y trouve aussi sa vraie raison d'être. Il n'y a que la formation automatique du rêve qui puisse faire comprendre le relief d'un détail insignifiant, comme celui de la barbe blonde dans le second rêve de Freud (p. 496).

En résumé, du point de vue de la psychologie objective, l'œuvre si inégale de Freud prend une signification qui annule tous les jugements portés sur elle jusqu'à présent. Les défauts qu'on lui a reprochés : la naïveté du schéma linéaire, le parti pris de ramener tous les rêves à la régression d'un désir, et l'arbitraire d'une foule de conclusions qui en résultent dans les analyses particulières, s'effacent maintenant devant l'importance du fait capital qui a été reconnu par lui : du processus d'une régression sensorielle. Ce

dernier trouve dans la psychologie objective, c'est-à-dire dans les conditions du fonctionnement des réflexes, une base physiologique qui répond à toutes les variétés du rêve. Les renforcements que reçoivent les réflexes dans chaque cerveau quelque peu développé, expliquent toutes les constellations de ce dernier. L'hypothèse accessoire du désir et les conclusions arbitraires qui s'y rattachent, tombent d'elles-mêmes, tandis que le fait d'avoir reconnu ce phénomène par les moyens de l'observation interne reste le mérite incontestable de Freud.

Nous le jugeons d'autant plus grand que d'une part il ouvre la voie à l'étude expérimentale du rêve et, d'autre part, apporte une confirmation nouvelle à la conception motrice des phénomènes mentaux. Voici, en effet, après les perceptions directes, après les souvenirs et les idées sous leurs formes les plus variées, les visions du rêve qui viennent à leur tour se rattacher au même schéma... Ajoutons à ceci, pour terminer, que les observations plus anciennes en date sur l'influence des facteurs physiques, tels que les sons, les odeurs, ou, d'autre part, les digestions difficiles pendant le sommeil, ne se trouvent plus en contradiction avec le schéma proposé. Les réflexes, se reproduisant au gré des renforcements cérébraux, doivent donner prise à toutes les impulsions motrices, aussi bien externes qu'internes et semblent s'offrir par là, d'une manière particulièrement intéressante, aux efforts de la psychologie expérimentale.

N. Kostyleff.

VIE ANIMALE ET VIE MORALE

La réponse que je vais faire à l'article de mon ami Le Dantec[1] ne sera pas longue. Ce sera mon excuse, s'il en faut une, pour prolonger ainsi notre conversation devant le public. Mais le sujet est d'assez grande importance pour qu'on nous permette d'y insister un peu.

Précisons d'abord les termes que j'oppose : d'une part, il s'agit de la *vie morale*, au sens large de ce mot, c'est-à-dire de la vie de l'esprit dans toutes ses acceptions et non pas seulement de la vie intellectuelle; d'autre part, ce que je mets en antithèse avec celle-ci est la vie, en tant que phénomène commun aux végétaux et aux animaux : je l'appellerai par abréviation *vie animale*, parce que c'est en comparant l'homme aux animaux les plus voisins de lui, et en considérant chez lui-même les fonctions animales qu'on remarque le mieux combien, selon le mot d'Auguste Comte, notre humanité diffère de notre animalité.

Écartons ensuite une question de mots, que d'ailleurs M. Le Dantec a bien aperçue. En ramenant la vie à *l'assimilation fonctionnelle*, j'ai pris « fonctionnel » en un sens assez différent de celui qu'il lui donne dans cet article : je songeais à sa *Théorie nouvelle de la vie*. J'entendais par là l'assimilation (c'est-à-dire la fonction biologique $a + Q = \lambda a + R$), en tant qu'elle définit non seulement la nutrition, mais aussi l'action, l'opération par laquelle le poisson « poissonne » et le renard « renarde », — et cela conformément à la théorie de M. Le Dantec, mais contrairement à la théorie classique d'après laquelle l'être qui agit s'*use*, détruit de la substance *a*, tandis que l'être qui se nourrit n'agit pas, et se repose comme un chat qui digère en paix. Contestable ou non, telle est la thèse de M. Le Dantec, que j'avais l'intention de rappeler en parlant d'assimilation « fonctionnelle ».

J'avais encore une autre raison d'employer ce mot et de ne pas parler d'assimilation tout court. *Assimilation*, dans la langue philosophique, s'oppose d'ordinaire à *différenciation*. Par suite, il caractérise un processus qui est l'opposé du phénomène $a + Q = \lambda a + R$: il se dit d'un être qui devient semblable à ceux qui l'entourent, ou de plusieurs êtres qui convergent en des formes ou des caractères

1. Le Dantec, *Vie végétative et vie intellectuelle*, *Revue philosophique*, septembre 1911.

communs. C'est alors le contraire de la vie élémentaire, en tant que définie par la formule de Le Dantec. Ayant moi-même bien souvent pris le mot assimilation en ce sens, je n'ai pas cru pouvoir être clair si je n'y ajoutais une épithète : et j'ai choisi le mot fonctionnel pour les raisons que j'indiquais plus haut. Je puis donc me mettre tout à fait d'accord avec Le Dantec sur ce point que la vie au sens psychologique et moral, est précisément l'*inverse* du processus élémentaire qu'il appelle très clairement « le phénomène de vie absolue ».

Maintenant, s'il le veut bien, philosophons un peu sur ce résultat où nous tombons d'accord. Si je ne me plaçais qu'au pur point de vue biologique, je me contenterais sans doute de dire avec lui : « Les phénomènes réunis sous l'appellation de βίος — appellation opposée à ζωή, — sont précisément en rapport avec des cas où l'intervention du milieu *masque* plus ou moins complètement l'assimilation pure et simple. » Mais quand je considère le problème philosophique, c'est-à-dire le problème des *valeurs*, cette constatation scientifique me paraît un singulier écueil pour les théories naturalistes, monistiques, et un argument d'une grande force pour la doctrine de l'*involution*. Les naturalistes ont l'habitude de dire que le monde est un dans son effort comme dans sa substance; il n'y a pour eux qu'une seule tendance, dans l'homme comme hors de l'homme : et cette tendance est de s'accroître, en maintenant en soi-même et en reproduisant par d'autres individus le type caractéristique de sa race ou de son espèce. La persévérance de l'être dans son être, malgré le courant de matière qui traverse le vivant, et l'effort qu'il fait pour augmenter la quantité de matière organisée sur son type, telle est la « volonté de vivre » fondamentale. Et de fait, cette tendance existe incontestablement. Elle se manifeste, chez l'homme, par une foule de jugements de valeur correspondants. On se glorifie et on loue les autres d'être bien vivants, bien portants, de ne pas se laisser aller aux influences du milieu. On plaint les vieillards, les malades, les mourants, les familles qui s'éteignent. Au contraire, les anciennes civilisations n'admiraient rien plus qu'une nombreuse famille, caractérisée par quelque trait de physionomie ou de caractère qui se perpétuait de génération en génération. Encore aujourd'hui, on raisonne le plus souvent en matière politique en partant de ce principe que la vertu fondamentale d'une race est de pulluler dans la métropole et les colonies, sans laisser altérer son type par les milieux ou les croisements. Et même au point de vue psychologique, quel effort pour imposer aux autres ses goûts, ses préférences, ses conceptions; quelle pitié pour celui qui change aisément d'idées; quelle admiration pour celui qui maintient les siennes et les fait triompher — même quand il s'agit d'idées fausses! Voilà les jugements *zoïques* qui sont à la base d'une foule d'opinions courantes, et par lesquels la plupart des monistes ont prétendu qu'on pouvait expliquer tous nos jugements moraux.

Or, si la vie intellectuelle et morale est l'inverse de la vie élémentaire, il est évident que le point de vue de ceux qui expliquent toutes les valeurs par l'expansion de l'être vivant sont trompés par une illusion simpliste, et suppriment la moitié de la réalité pour faciliter leurs explications. Supposez qu'il n'existe pas d'autre tendance, d'autre volonté fondamentale que ce désir, très réel d'ailleurs de tout digérer, de faire du monde entier une substance Q qu'on absorbera sans se laisser altérer par elle, et dont on fera à l'infini de l'*Elodea canadensis* si l'on est *Elodea*, du mouton si l'on est mouton, de l'Allemand si l'on est Allemand : que devrait-il en résulter? Que tout ce qui vient entraver cette tendance apparaîtrait comme une faiblesse, comme un échec, comme un mal, en un mot comme une *contre-valeur*. Et justement, c'est le contraire qui se produit! Toute une série de valeurs, et que les moralistes s'accordent presque tous à juger supérieures aux précédentes, voire même incomparables avec elles, expriment l'altération de ce type, la destruction des différences individuelles ou collectives au profit d'un type plus général ou d'une pensée commune! « Ce sont les victoires partielles du milieu sur nous, victoires partielles dont nous conservons la marque et que nous appelons nos souvenirs, notre expérience, ce sont ces défaites de notre assimilation que nous appelons les facultés élevées de notre intelligence et de notre esprit; c'est de *cela* que nous sommes fiers [1]. » Et ce n'est pas tout : nous sommes fiers de notre justice, qui est un renoncement partiel à notre droit de conquête, à notre volonté de puissance. « Périssent les colonies plutôt qu'un principe! » On exalte la bienfaisance, la bonté, souvent même cette douceur de mœurs qui apporte les entraves les plus évidentes à l'œuvre de la sélection sociale. Des philosophes comme Nietzsche, qui font profession de mépriser les vertus chrétiennes, et qui exaltent la dureté de l'individu dans la lutte pour la vie, ne peuvent s'empêcher de prendre leur part de cette tendance anti-zoïque en rêvant d'une surhumanité au profit de laquelle nous serions, avec joie, un « passage » et un « déclin ». Il faut donc bien, pour expliquer toute cette série de valeurs, crûment opposées aux précédentes, admettre que l'homme est un être double, qu'il existe en lui deux tendances en conflit, comme l'impulsion tangentielle et la gravitation dans les astres, *l'effort pour maintenir la vie absolue* d'un côté, et de l'autre *l'effort pour supprimer les différences individuelles.*

Et de fait, l'expérience des conflits entre ces deux natures est le pain quotidien des romanciers et des moralistes. Il y a deux hommes dans presque tous les hommes, dont l'un se réjouit des défaites de l'autre. Chez Tartarin, le lapin de garenne fait la guerre au lapin de choux. Humble réplique de la grande parole de l'Apôtre : l'esprit conspire contre la chair, et la chair contre l'esprit.

1. Le Dantec, *article cité*, p. 256.

Une hypothèse ingénieuse essaie pourtant de rétablir l'unité et pour cela de découvrir, dans la seconde tendance, une transformation, ou si l'on veut une déviation de la première. Le besoin unique, fondamental, serait bien de rendre λ maximum et R minimum; mais comme il existe (on ne sait pourquoi) des *espèces*, à l'intérieur desquelles *a* peut être considéré comme sensiblement uniforme, on transporte à celles-ci le vouloir vivre qui ne peut se satisfaire sous la forme primitive, et l'on sacrifie l'intérêt individuel à l'expansion de la race. Dès lors tout ce qui, pour l'individu, est limitation, épuisement, déchéance prend une valeur quand il sert à faire croître le λ*a* de la famille, de la cité, de la nation, de l'espèce : l'abnégation est bonne quand on se sacrifie à des congénères d'une vitalité plus intense; la mort rafraîchit les tissus sclérosés; l'expérience donne de nouvelles forces pour la survivance et le développement de l'humanité dans sa lutte contre les dangers extérieurs et contre les espèces rivales. Dans l'intérieur de chaque société, les valeurs s'expliquent par les besoins de la vie élémentaire toujours définie elle-même par l'accroissement de λ*a* avec cette nouveauté que dans ce cas, *a* peut être le type d'une fourmilière en concurrence avec une autre, celui du Bourguignon luttant contre le Tourangeau, celui du Slave contre le Germain, de la race blanche contre la race noire, ou de tout autre groupe en conflit avec des formes de vie plus ou moins différentes de la sienne. Ainsi serait rétablie l'unité d'une tendance fondamentale; ce qui d'abord y paraît contraire ne serait qu'un phénomène dérivé, une sorte de remous.

Mais cette interprétation n'est ni solide historiquement, ni logiquement d'accord avec la doctrine qu'elle prétend défendre. Sans doute, il y a des valeurs qui sont nées selon ce processus; mais alors elles restent subordonnées aux valeurs plus profondes qui leur ont donné naissance; tel est par exemple, ce dévouement instinctif de la mère à ses enfants, qu'Auguste Comte refusait sagement de faire entrer dans l'altruisme. Le même instinct pousse, dit-on, certains animaux à mettre à mort leurs petits quand ils ne leur ressemblent pas suffisamment. Mais de ce qu'il existe de semblables transferts de valeur, il serait bien peu raisonnable de conclure immédiatement que toutes les valeurs supérieures naissent par ce processus. Quand le bouddhisme, le stoïcisme, le christianisme ont proclamé, avec un retentissement et une influence incomparables, les valeurs de dissolution et d'involution, les valeurs anti-zoïques, quel était le groupe social qui se trouvait, dans son ensemble, fortifié par ce renoncement?

Au point de vue logique, l'hypothèse n'est pas plus satisfaisante. Quand on la précise, on s'aperçoit qu'elle implique l'opposition radicale, ultime, qu'elle paraissait d'abord supprimer; et de fait, parmi ceux qui l'admettent, il en est qui se déclarent expressément dualistes. En effet, que prend-on pour « tendance fondamentale »? C'est d'abord la tendance à la conservation et à l'expansion de l'être actuel,

tel qu'il est donné, tel qu'il se trouve engagé dans la lutte pour la vie, c'est-à-dire à l'accroissement d'un patrimoine défini et complet *a*, que nous pouvons analyser en un système de caractères de plus en plus spécifiques *mnpq... xyz*, où *z* représente la dernière différence individuelle (ou raciale, si l'on veut que l'individu ne soit pas *species infima*). Maintenant, on suppose que *mnpq... xyz* ne pouvant pas se développer intégralement, en restant semblable à lui-même, l'être qu'il définit se résigne à sacrifier *z*, par autotomie, et à transporter sa *libido dominandi* au triomphe du patrimoine *mnpq... xy*; de même, au besoin, en sacrifiant *y*, au triomphe de *mnpq... x*; et ainsi de suite.

Mais s'il en est ainsi, *la substitution* de la tendance B (expansion de *mnpq... xy*) à la tendance A (expansion de *mnpq... xyz*) peut-elle apparaître comme un progrès et une valeur? S'il n'y a pas d'autre tendance fondamentale que la tendance A, évidemment non. Et pourtant, en fait, tous les moralistes considèrent comme un progrès et un accroissement de valeur morale la superposition des fins familiales aux fins individuelles, des fins nationales aux fins familiales, des fins humaines aux fins nationales, et la subordination de chaque groupe au groupe plus large que lui. Dans l'hypothèse dont il s'agit, ces jugements d'appréciation restent donc absolument inexpliqués. Ou ils ne reposent sur aucune tendance, ce qui est absurde ; ou ils reposent sur une tendance toute différente de la prétendue tendance fondamentale unique : ce qu'il fallait démontrer.

Prendra-t-on alors un autre point de départ, et définira-t-on le « vouloir vivre » primordial par la tendance à la conservation et à l'expansion de la vie *en général*, du patrimoine minimum *m* représentant le caractère commun à tous les animaux et végétaux? Mais alors comment ferez-vous pour en tirer le vouloir-vivre de *telle* espèce, ou de *tel* individu? Il devrait être indifférent à l'homme d'engendrer un homme ou un chien, aux parents d'avoir des enfants qui leur ressemblent ou qui soient tout différents d'eux. La tendance unique, en ce cas, ayant pour objet ce qui assimile tous les êtres vivants, — et pourquoi pas même tous les êtres, vivants ou non? — serait précisément le contraire de l'effort directement constaté du dehors, et du dedans, pour maintenir la vie individuelle, et pour imposer aux autres ce par quoi précisément on est autre qu'eux. Tendances irréductibles en conflit, voilà donc ce que nous trouvons encore en prenant les choses par ce bout.

J'en conclus que si, par *monisme*, on entend l'hypothèse qui représente les tendances humaines comme déductibles d'une seule tendance, et comme étant toutes de même direction, la vie de l'esprit comme pouvant être réunie à la vie animale dans une seule formule *sans perdre ce qu'elle a d'important et de caractéristique*, alors le monisme est faux, et le dualisme le plus radical s'accorde seul avec les faits. Mais pour ne pas faire la guerre aux mots, je me hâte

d'ajouter que *monisme* a beaucoup d'autres sens, et que j'accepte avec la plus grande sympathie ce qu'il représente quand il est le symbole des droits critiques de la raison en face des croyances intéressées que suscitent précisément les élans spontanés de la vie, ou quand il sert de drapeau de révolte à ceux qui n'admettent pas que le pouvoir civil porte atteinte à la liberté de la conscience, ou quand il désigne cette thèse logique, condition de toute science, que la convergence des pensées humaines définit une vérité et une seule, que toutes les affirmations vraies, au sens exact et complet du mot, sont compatibles entre elles; — et j'y souscris plus encore, cela va de soi, si l'on veut entendre par là que les valeurs supérieures l'emportent justement sur les valeurs individuelles et sur les valeurs de groupe parce qu'elles représentent, en face de la tendance au maintien et à l'expansion de toutes les diversités qui *sont*, l'effort vers un idéal contraire d'unité et d'identité.

ANDRÉ LALANDE.

REVUE GÉNÉRALE

Les revues allemandes de psychologie en 1908[1].

Appareils. — Parmi les appareils nouveaux, il y a lieu de signaler (*Z*, XLIX, 270-277) celui que Lipmann a imaginé pour la présentation des mots, des syllabes ou d'autres objets. Tandis que les appareils employés jusque-là tournaient d'une façon continue, de sorte que le sujet devait saisir les mots au passage, celui-ci tourne d'une façon discontinue, en immobilisant le champ visible pendant un temps que l'expérimentateur choisit à volonté. Quelques perfectionnements nouveaux ont été apportés à cet appareil par le constructeur Marx, de Berlin, de sorte qu'il est d'une commodité parfaite. Un de ces perfectionnements consiste dans l'addition d'un ajustement électrique grâce auquel, aussitôt que le mot se montre sur l'appareil, un courant électrique est ouvert ou fermé. En reliant l'appareil à un chronoscope de Hipp et à un appareil de réaction, par exemple à la clef labiale de Müller et Pilzecker, on peut l'employer pour mesurer les temps d'association. On pourrait l'employer aussi pour mesurer toute espèce de temps de réaction à des perceptions visuelles.

Sensations. — Le psychologue suédois S. Alrutz, qui s'est déjà occupé des sensations de température, publie (*Z*, XLVII, 161-202, 241-286) un important travail sur la sensation que les auteurs allemands appellent *Hitzeempfindung*. Cette sensation se produit quand on fait agir sur la peau une excitation notablement supérieure au seuil de la sensation de chaud, mais inférieure à celui de la sensation de brûlure. C'est tout autre chose que la sensation de brûlure : cette dernière est douloureuse, elle est qualitativement de même nature que la sensation de piqûre, et il est à peu près certain qu'elle n'apparaît que quand l'excitation thermique impressionne les terminaisons libres des nerfs sensitifs, qui sont les organes propres des sensations de piqûre. La *Hitzeempfindung* n'est pas davantage la sensation paradoxale de froid, qui apparaît quand une région étroite, pourvue

1. Les indications bibliographiques sont données entre parenthèses après les noms des auteurs : les chiffres romains désignent la tomaison, les chiffres arabes la pagination, la lette *S.* les *Psychologische Studien* de Wundt, la lettre *A* l'*Archiv für die gesamte Psychologie* de Meumann, et la lettre *Z* la *Zeitschrift für Psychologie*.

de points froids et ne possédant pas de points chauds, est impressionnée par une excitation qui donnerait naissance, sur des points chauds, à une sensation de chaud. Nous n'avons pas de mot français qui puisse désigner d'une façon explicite la *Hitzeempfindung* : nous pourrions l'appeler la *sensation mixte de température*, surtout à cause de ce que le présent travail apporte des raisons nouvelles d'admettre qu'elle se produit quand une excitation chaude impressionne simultanément des points froids et des points chauds.

La plus directe de ces raisons concerne les temps de réaction. A. a trouvé, pour le temps de réaction des sensations de chaud, avec un excitateur dont la température était de 42,5, une valeur moyenne de 385 millièmes de seconde, tandis que, pour des régions voisines de la peau (sur l'avant-bras), avec un excitateur à la température de 41,5 à 42, le temps de réaction de la sensation paradoxale de froid était de 745 millièmes, et celui de la sensation mixte (avec des excitations de 41,5 à 46) était de 795. Le temps de réaction est donc à peu près le même pour la sensation mixte et la sensation paradoxale de froid : il est environ le double de ce qu'il est pour la sensation de chaud. La sensation mixte se comporte donc comme la sensation paradoxale de froid, et cela prouve, dit l'auteur, qu'elle provient d'une excitation simultanée des nerfs du froid et des nerfs du chaud : les nerfs du chaud sont donc impressionnés les premiers par l'excitation adéquate qui est appliquée à leurs organes terminaux, les nerfs du froid sont impressionnés plus tard par la même excitation, et, s'il existe dans la région excitée à la fois des organes du chaud et des organes du froid, la sensation mixte se produit avec un certain retard; s'il n'existe que des points froids, c'est la sensation paradoxale de froid qui se produit, avec le même retard. — Le temps de réaction de la sensation mixte varie d'ailleurs, pour un même endroit de la peau, avec la température de l'excitant. Par exemple, sur la face dorsale de la main, il est de 805 millièmes de seconde quand la température de l'excitant est de 36 3/4, et il s'abaisse jusqu'à 517 quand la température est de 46 1/2. Pour une même température de l'excitant, il varie avec les régions; il est, par exemple, plus faible sur la joue que sur la face dorsale de la main.

A. a cherché à déterminer le seuil de la sensation mixte, c'est-à-dire la température à partir de laquelle elle apparaît, et, en faisant varier, au moyen du températeur, la température de la région sur laquelle les excitations sont appliquées, il a trouvé trois lois empiriques. D'abord, le seuil s'élève si la température de la peau est élevée, il s'abaisse si elle est abaissée. Par exemple, si la température de la peau, sur le dos de l'avant-bras, est de 28, le seuil de la sensation mixte est à 34; il s'élève à 36 si la température de la peau est de 32,5. Donc le seuil, que l'auteur appelle absolu, de la sensation mixte, varie dans le même sens que la température de la peau. De plus, le même exemple montre que, si la température de la peau est relativement

basse, le relèvement nécessaire pour produire la sensation mixte est plus considérable que si la température de la peau est relativement élevée : en d'autres termes, ce relèvement, que l'auteur appelle seuil relatif, est d'autant plus faible que la peau est adaptée à une température plus élevée. Enfin, pour une même température de la peau, le seuil relatif varie avec les régions, aussi bien que le seuil absolu. De tous ces faits, et de quelques autres concernant la sensibilité de la bouche et des lèvres, résulte cette conclusion générale : les organes terminaux du froid sont impressionnés par les excitations chaudes d'une façon d'autant plus active que leur propre température est plus élevée.

L'observation subjective de la sensation mixte pose la question de savoir au juste quelle réalité psychique elle constitue, et notamment si elle est analysable, réductible à une association de coexistence de sensations élémentaires de froid et de chaud. A. soutient contre Thunberg qu'elle n'est pas plus décomposable en ces deux espèces de sensations que la sensation visuelle de l'orangé n'est décomposable en sensations de rouge et de jaune. La sensation mixte est une sensation simple, qualitativement différente de celles de froid et de chaud : elle ressemble à toutes deux, tantôt davantage à l'une, tantôt davantage à l'autre, suivant que ce sont les nerfs du froid ou ceux du chaud qui sont les plus fortement impressionnés. Il peut arriver que la région excitée possède très peu de points froids, et alors on est embarrassé pour dire si l'on a une sensation de chaud ou une sensation mixte. Parfois aussi la région excitée contient très peu de points chauds, et il est difficile de décider si la sensation est une sensation mixte ou une sensation paradoxale de froid. Avec un peu d'exercice, on peut observer quelquefois ce fait curieux : en excitant une même région avec des températures de plus en plus élevées, la sensation mixte change de caractère, et devient de plus en plus semblable, non pas à une sensation de chaud, mais à une sensation de froid, ce qui tient sans doute à ce que l'accroissement d'excitation agit plus fortement sur les nerfs du froid que sur ceux du chaud. Il semble d'ailleurs que la sensation de chaud, qui précède la sensation mixte sur la plupart des régions de la peau, ne devient pas sensiblement plus forte, même quand on élève l'excitation à des températures relativement hautes, par exemple à 50 degrés, tandis que le sens du froid est beaucoup plus finement gradué. (Ces faits, pour le dire en passant, sont intéressants en eux-mêmes, mais ne prouvent rien contre l'hypothèse de Thunberg. Relativement à la composition des sensations, ou des perceptions, ou en général des faits psychiques, les psychologues se divisent en deux classes. Les uns admettent volontiers que les faits psychiques les plus simples sont susceptibles de se lier ensemble d'une façon étroite, de se composer, et ils pensent que, si l'on excite simultanément plusieurs organes dont l'excitation isolée donnerait lieu à des sensations, il est tout naturel de supposer que la

représentation qui en résulte est un composé de sensations élémentaires fournies par chacun des organes. Les autres, au contraire, à la suite de W. James, visant surtout les hypothèses fragiles et fantaisistes de Spencer et de Taine, protestent contre ce qu'ils appellent l'atomisme psychologique, et posent comme un dogme qu'il n'y a pas de composition mentale, que des états psychiques ne s'unissent jamais pour former un état psychique complexe; et ils affirment que la composition qui se produit quand plusieurs organes sensoriels sont excités simultanément ne peut être que physiologique. Thunberg a suivi la première direction, A. suit la deuxième. La première me paraît plus intéressante.

Enfin A. soumet à un examen critique diverses méthodes de recherche et certains résultats admis jusqu'à présent, notamment en ce qui concerne la topographie du sens du chaud. Goldscheider, qui l'a établie de la façon la plus détaillée, a employé des températures de 45 à 49° : il a donc produit, non pas de pures sensations de chaud, mais des sensations mixtes. Le travail était à refaire. A. a exploré une quarantaine de régions de la peau, en amenant d'abord, au moyen du températeur, chaque région à la température de 32° et en l'excitant ensuite avec une température de 34° et demi, c'est-à-dire avec une température suffisante pour produire la sensation de chaud, et trop faible pour produire la sensation mixte. Il dresse ainsi une carte nouvelle (p. 278).

Dans un autre article (*Z*, XLVIII, 385-396), A. cherche à tirer de son travail précédent quelques applications pratiques. D'abord il détermine la température que doit avoir un bain pour que la sensation mixte se produise, c'est-à-dire pour que les nerfs du froid soient impressionnés par l'excitation chaude. Les expériences, dans lesquelles on plonge dans l'eau un membre, ou le corps tout entier, ne peuvent pas avoir la rigueur et la précision de celles qui sont faites sur une étroite surface de la peau, dont la température est uniforme, et peut d'ailleurs être réglée, entre certaines limites, par le températeur. Cependant A. mesure la température de la peau pour laquelle le températeur donne des sensations indifférentes, et il réalise aussi des températures supérieures ou inférieures à ce point d'indifférence en plongeant le bras pendant un certain temps dans une eau relativement froide ou chaude. Il retrouve alors, pour le seuil absolu et le seuil relatif de la sensation mixte, les mêmes lois que dans ses expériences antérieures. De plus, lorsque la température de la peau n'a été ni relevée ni abaissée, c'est à 36° environ que la sensation mixte apparaît. Par conséquent, les bains dont la température atteint ou dépasse 36° agissent sur les deux espèces de nerfs, et ils ont les propriétés à la fois des bains chauds et des bains froids. De là résulte cette indication pratique : suivant que l'on veut produire, ou éviter, une action sur les nerfs du froid, on doit, dans les conditions normales d'adaptation de la peau, atteindre ou dépasser cette température, ou, au contraire, rester en deçà. Mais

la question reste de savoir quelle action physiologique, ou, éventuellement, thérapeutique, résulte de l'impression simultanément exercée sur les deux espèces de nerfs.

E. Becher (Z, XLIX, 341-373) étudie la sensibilité des organes internes, et se propose de compléter, et aussi de rectifier, au moins sur quelques points de détail et sur la conception directrice, le travail que Meumann a publié l'année précédente (A, IX, 26-62) sur le même sujet. Aux vagues indications fournies par l'observation clinique et par l'observation subjective usuelle, il s'attache à ajouter les renseignements plus précis que peut donner l'expérimentation. Il reprend l'exploration directe de l'œsophage et de l'estomac, que Weber avait faite autrefois par des moyens primitifs. Il a trouvé un sujet qui peut, sans éprouver de gêne, avaler l'extrémité d'un tube de caoutchouc : il est alors possible de faire arriver en contact avec un point déterminé du tube œsophagien, ou avec l'estomac, de l'eau chaude (50 à 52°), ou froide (4 à 12°). Pour l'estomac, les résultats ont toujours été négatifs. Pour l'œsophage, les résultats des premières expériences furent négatifs aussi : le sujet, ayant les yeux fermés, ne s'apercevait même pas du passage de l'eau. Mais, quand l'extrémité du tube de caoutchouc fut amenée à la partie supérieure de l'œsophage, il apparut des sensations nettes de température et de contact. Les sensations de froid se produisirent, même dès les premières expériences, pour des régions de l'œsophage situées plus bas, très nettement jusqu'à la hauteur de la clavicule, puis plus bas encore. Après quelques répétitions, les sensations de froid et de chaud furent annoncées dans tout l'œsophage : elles apparaissaient dès que l'extrémité du tube était retirée de l'estomac et se trouvait dans l'œsophage. L'œsophage est donc dans toute sa longueur, chez le sujet qui a fait cette expérience, faiblement sensible au chaud et au froid. — Pour étudier d'une façon directe la sensibilité aux pressions, B. attache à l'extrémité du tube une petite poire, également en caoutchouc : le sujet l'avale, et l'expérimentateur lui fait prendre diverses positions, dans l'estomac et dans l'œsophage ; de plus, l'extrémité extérieure du tube est reliée à une pompe à air qui permet de gonfler la poire. Les contacts et pressions ainsi produits sont sentis dans toute la longueur de l'œsophage et passablement localisés : le sujet perçoit même le petit anneau rugueux formé par le fil qui attache la poire au tube; il finit par remarquer le moment où la poire se dégonfle; lorsque la pression est un peu forte, la sensation devient douloureuse. L'œsophage est donc sensible à la pression, aussi bien qu'à la température. — En introduisant dans le tube de caoutchouc un fil de cuivre très fin, muni à son extrémité d'une garniture d'étain qui sert d'électrode, et en appliquant une autre électrode, beaucoup plus large, sur le bras du sujet, B. a pu faire agir des excitations électriques dans toute la longueur de l'œsophage. Partout il se produit des sensations très nettes. Cependant, la sensibilité paraît décroître en allant du haut vers

le bas. Elle est toujours beaucoup plus faible que sur la peau, car, malgré la grande différence de surface des deux électrodes, la sensation du bras est plus forte que celle de la muqueuse œsophagienne; la garniture d'étain, étant placée dans la bouche, y produit aussi une sensation plus forte que dans l'œsophage. Si l'on renforce le courant, la sensation œsophagienne devient désagréable. — En somme, les sensibilités de la muqueuse œsophagienne sont les mêmes que celles de la peau, avec, cependant, « une coloration particulière ». Elles sont beaucoup plus faibles, et se développent par l'exercice.

Pour l'estomac, des expériences analogues montrent, en parfaite concordance avec les observations chirurgicales de Lennander, qu'aucune des sensibilités de la peau n'y existe. De même l'eau-de-vie, qui produit une sensation de brûlure dans la bouche et dans la gorge, ne produit rien dans l'estomac, ni d'ailleurs dans l'œsophage. D'où viennent donc les sensations spéciales par lesquelles nous reconnaissons que l'estomac est plein, ou qu'il est vide? B. a produit artificiellement la sensation de plénitude, en pompant de l'air dans l'estomac, au moyen du tube de caoutchouc, chez son sujet principal. Il constate alors une tension notable de la peau, à la hauteur de l'estomac, laquelle disparaît, avec la sensation correspondante, dès que l'estomac a rendu l'air qu'il avait reçu. Les sensations que nous éprouvons dans la région de l'estomac après les repas doivent donc venir de la tension de la peau, peut-être aussi des muscles abdominaux, du diaphragme et du péritoine. — Quant à l'intestin, sa sensibilité apparente s'explique, non seulement par la sensibilité du péritoine pariétal à la douleur, mais aussi par le transfert des excitations aux enveloppes abdominales, notamment à la peau et aux muscles. — A la suite de considérations relatives aux organes intrathoraciques, B. conclut, au sujet de la théorie qui rattache les émotions aux sensations organiques, que les seules sensations de ce genre que l'on puisse faire entrer en compte, parce que ce sont les seules qui existent, sont celles qui proviennent d'un feuillet du péritoine, du diaphragme, de la plèvre et de l'œsophage. Les autres organes internes ne fournissent pas de sensations, du moins directement.

Le laboratoire de Wundt fournit encore une étude sur le développement des impressions sensorielles, et sur le temps nécessaire pour qu'elles arrivent à leur maximum. G. F. Arps (*S*, IV, 431-471) s'occupe de la sensation de pression. La méthode générale est la même que celle qui a été suivie dans les années précédentes pour des recherches analogues sur les sensations de son, de lumière blanche et de lumière colorée. Deux pressions agissent successivement sur des surfaces égales de la peau (un demi-centimètre de diamètre), l'une sur le dos de la main, l'autre à la face dorsale de l'index (du moins dans une partie des expériences). L'une, l'excitation normale, a une force constante et une durée variable; l'autre, l'excitation de comparaison, a une durée constante et une force variable. Les expériences consistent

à chercher pour quelles combinaisons de durée et de force les pressions paraissent égales de part et d'autre, en établissant les alternances compensatrices pour la succession et la position respectives des deux excitations. Les expériences, faites suivant la méthode des petites variations et celle des cas multiples, qui est une transformation de l'ancienne méthode des cas vrais et faux, ont donné, avec plusieurs sujets, des résultats concordants. La pression normale étant de 134 g. 2, et la pression de comparaison s'exerçant pendant une seconde, on trouve que, si la première agit pendant 13 millièmes de seconde, elle paraît égale à une pression de comparaison d'environ 33 g. Sa force apparente grandit à mesure que l'on fait croître le temps pendant lequel elle agit. Mais, à 380 millièmes de seconde, on atteint un premier maximum, où la pression normale paraît égale à 110 g. La courbe qui exprime le développement de l'impression redescend alors, passe par un minimum qui se trouve à 432 millièmes de seconde (la pression paraît alors égale à 95 g. environ, et même à 90 pour un sujet); puis la courbe recommence à s'élever, mais lentement, et finit par atteindre son maximum définitif pour une durée qui n'est pas déterminable d'une façon rigoureuse, mais qui paraît n'être pas de beaucoup inférieure à une seconde. Ensuite, la courbe commence à redescendre, mais lentement : cette descente annonce, d'après l'analogie avec les sensations visuelles, l'apparition de la fatigue dans les organes, peut-être un épuisement de substance décomposable, en tout cas une diminution de l'activité physiologique qui constitue l'impression. — Si l'excitation de comparaison n'agit que pendant une demi-seconde, elle doit prendre naturellement des valeurs différentes pour paraître égale à l'excitation normale, mais le minimum et les deux maxima se présentent pour les mêmes durées de l'excitation normale. Il en est de même encore si l'on emploie une excitation normale beaucoup plus faible, à savoir de 58 g. 5. — Par conséquent, l'impression produite dans les organes des sensations de pression se développe très lentement, puisqu'elle n'atteint son maximum qu'aux environs d'une seconde, après avoir passé par un maximum provisoire, suivi d'un abaissement. A dire vrai, ces expériences sont faites sur des régions relativement étendues de la peau, dans lesquelles les organes sont disséminés avec des intervalles vides : pourtant on ne voit pas de raison pour que la loi de développement ainsi établie pour une pluralité d'organes simultanément impressionnés ne s'applique pas aussi dans le détail pour chacun des points sensibles.

Images : les types. — Le problème des types imaginatifs est renouvelé par une étude de J. Segall (A, XII, 124-235). L'auteur de ce travail s'était proposé de chercher l'influence du type imaginatif sur l'émotion esthétique. Mais en essayant de déterminer le type des personnes qu'il voulait examiner, il s'aperçut que cette détermination n'est pas aussi facile qu'on l'admet couramment, et que la notion même du type donne lieu à plusieurs équivoques et soulève plusieurs

questions qui sont loin d'être résolues. Le type ne peut désigner que la prépondérance, et non l'emploi exclusif, d'une espèce particulière d'images. Mais, en fait, on considère comme appartenant au type visuel les personnes chez qui les images visuelles possèdent une facilité d'évocation et une netteté supérieures, par exemple, le peintre qui peut faire un tableau de mémoire : une telle propriété est autre chose que la prépondérance des images visuelles, et il n'est pas prouvé, il n'est même pas certain que, là où existe cette propriété remarquable, les images visuelles sont réellement prépondérantes. De même, on a souvent admis que la facilité plus grande à apprendre des mots présentés à la vue indique le visuel, que l'auditif est celui qui apprend le mieux à l'aide des sons, tandis que le moteur a besoin de parler pour apprendre, et l'on a en conséquence établi des méthodes pour reconnaître le type d'après les résultats comparatifs d'expériences de mémoire faites en excluant, tantôt une forme, tantôt une autre, de la perception des mots. Mais ces résultats ne prouvent rien pour la prépondérance d'une catégorie d'images dans la pensée de tous les jours, ni même pour le type imaginatif verbal : même les résultats numériques sont d'une interprétation difficile et incertaine. S. distingue donc le type imaginatif et le type de reproduction ou de récitation, et c'est de ce dernier qu'il s'occupe spécialement. De plus, il emploie avant tout l'observation subjective pour interpréter les résultats numériques. Dans ces expériences, les sujets essaient d'apprendre par cœur des tableaux de 12 lettres perçues pendant 12 secondes. Dans un cas, chaque sujet voit les lettres et les apprend comme il veut, c'est-à-dire qu'il peut, à volonté, s'aider, ou non, de la prononciation à voix basse ou à voix haute; dans le deuxième cas, la présentation est encore visuelle, mais le sujet doit compter, ou bien articuler une voyelle, tout en regardant le tableau, afin d'exclure la perception auditive et les mouvements d'articulation; puis la présentation est auditive, et la fixation est libre; puis la présentation est auditive, et l'on emploie les mêmes modes d'inhibition que dans le second cas; enfin, la présentation étant auditive, le sujet récite dans l'ordre inverse de la perception. Or, d'après les pourcentages des reproductions justes, il est impossible de déterminer avec quelque sûreté le type des sujets : tout au plus peut-on faire des hypothèses, qui risquent d'être erronées. Par exemple, le premier sujet reproduit, pour les quatre premiers modes de présentation, respectivement 76 p. 100, 43, 67 et 50 (il n'a pas fait l'expérience suivant le dernier mode). D'après la simple inspection de ces chiffres, on pourrait croire qu'il est visuel, ou que du moins les images visuelles jouent chez lui un rôle de première importance : il n'en est rien. Dans le premier mode, il prononce à voix basse tout en lisant, et la récitation est assurée par l'image auditive de sa propre voix, sauf pour la dernière lettre du tableau, ou pour les deux dernières, qui apparaissent en images visuelles. Dans le deuxième mode, où l'élément auditif et l'élément

moteur sont inhibés fortement, la fixation et la récitation sont purement visuelles. Dans le troisième, la prononciation à voix basse accompagne la perception auditive, et c'est la réapparition des mouvements articulatoires du sujet qui permet la récitation, quoique des images auditives viennent aussi. Enfin, dans le quatrième mode, la récitation se fait par les images motrices et auditives, avec prédominance du timbre de voix de l'expérimentateur. La tendance principale du sujet est donc auditive et motrice, malgré la proportion plus élevée de réponses vraies pour le cas où la perception est visuelle : les images visuelles existent, et elles permettent la récitation, quand le mode de présentation a contraint le sujet à les employer d'une façon exclusive ; elles lui servent d'auxiliaires utiles dans le premier cas, et elles contribuent alors à assurer une proportion de réponses vraies plus élevée que partout ailleurs, mais, même alors, il se manifeste une préférence marquée pour les images auditives et motrices. Au contraire, un sujet dont le type visuel est très marqué, qui emploie les images visuelles d'une façon prépondérante, n'éprouve pas le besoin d'articuler pendant la présentation visuelle ; et la présentation auditive ne le gêne pas du tout, parce qu'alors il transpose les perceptions auditives en images visuelles : l'expérimentateur articule les lettres, le sujet les voit mentalement, il les récite au moyen de la vision mentale, et il n'emploie aucune image auditive. Mais les faits ne sont pas toujours aussi caractéristiques, et la détermination du type de récitation verbale n'est pas une chose simple, à plus forte raison celle du type imaginatif proprement dit. Le premier type dépend manifestement du second, mais non pas d'une manière exclusive : il dépend aussi du mode de présentation, qui impose au sujet des conditions particulières de fixation.

En somme, le travail de S. montre bien la réalité du type imaginatif, les différences considérables qui existent à ce point de vue entre les personnes, et l'influence que le type exerce sur les opérations de la mémoire, et même de la perception (par la transposition). Il montre aussi les difficultés de la détermination du type et les confusions qui ont obscurci l'étude de tous ces faits et de bien d'autres qui s'y rattachent. Il apporte des éléments utiles pour constituer une méthode de détermination qui devra consister sans doute dans l'emploi de plusieurs critères permettant d'apprécier des symptômes susceptibles de se contrôler réciproquement. C'est une question de savoir s'il est possible d'établir une méthode qui ne recoure pas à l'observation subjective : une telle méthode serait indispensable pour déterminer le type chez les jeunes enfants. Mais, que l'observation subjective doive demeurer toujours indispensable, ou qu'elle puisse être remplacée par des procédés objectifs, la valeur de ces procédés devra reposer sur des lois abstraites que l'on entrevoit, quoiqu'elles ne soient pas encore nettement établies. — Restent les problèmes qui concernent la valeur intellectuelle des

types et leur origine. Sur ce dernier point, S. considère comme hors de doute qu'ils dépendent de la persistance propre (*Perseverationstendenz*) des images, qui varie suivant leur origine sensorielle : le type imaginatif ne serait pas autre chose que la permanence de cette persistance propre pour certaines catégories d'images.

Reconnaissance des images. — A. Fischer (*Z*, L, 62-92) se propose de comparer deux faits relatifs à la mémoire : la reproduction ou récitation, et, d'autre part, le jugement de reconnaissance ou de non-reconnaissance qui accompagne, soit cette reproduction, soit la perception d'une syllabe ou d'un mot que le sujet n'a pas pu reproduire. — Dans une partie des expériences, faites au moyen des séries de syllabes de Müller et Schumann, présentées sur l'appareil de Wirth, les séries sont fixées à des degrés divers par des nombres de lectures allant de 2 à 22. Immédiatement après les lectures, on fait un essai de récitation : lorsque le sujet s'arrête pendant plus de cinq secondes, l'expérimentateur lui indique, soit la syllabe vraie, soit une syllabe fausse, et le sujet doit déclarer s'il la reconnaît, ou s'il ne la reconnaît pas, ou s'il reste dans le doute. Cette méthode fournit ainsi, outre des erreurs variées dont le détail ne présente pas un grand intérêt, des erreurs qui portent sur la reproduction, et d'autres qui portent sur la reconnaissance. Les pourcentages de ces deux espèces d'erreurs indiquent comment se comportent respectivement ce que l'auteur appelle la disposition à la reproduction et la disposition à la reconnaissance. — Conformément à ce qu'ont montré des expériences plus anciennes, la proportion des reproductions justes croît plus lentement que le nombre des lectures, c'est-à-dire que les premières lectures sont plus efficaces que les suivantes, et que l'efficacité des lectures ultérieures diminue d'une façon régulière. Le même rapport existe pour la proportion des syllables reconnues, mais il est plus accentué : après 2 lectures, la proportion des syllabes justes qui sont reproduites est de 0,23, celle des syllabes reconnues est de 0,73; après 4 lectures, ces proportions sont respectivement de 0,38 et 0,80; après 6 lectures, elles sont de 0,49 et 0,86, etc. L'efficacité des premières lectures est donc beaucoup plus forte pour la reconnaissance que pour la reproduction, et l'efficacité des lectures ultérieures va en diminuant beaucoup plus vite pour la reconnaissance que pour la reproduction. Les quantités de travail, mesurées par le nombre des lectures, qui sont nécessaires pour amener à une même valeur la proportion des syllabes reproduites et celle des syllabes reconnues, paraissent être approximativement comme 32 et 6. — Dans une deuxième expérience, l'auteur étudie l'influence du temps sur la façon dont se comportent les proportions de syllabes reproduites et de syllabes reconnues : il détermine ces proportions, d'une part, tout de suite après les lectures, et, d'autre part, après une heure, pour des séries différentes. Le résultat est que les dispositions reproductives diminuent beaucoup plus vite que les dispositions recognitives. C'est

ainsi que, pour des séries qui ont été lues 9 fois, la proportion des reproductions est de 0,88 tout de suite après les lectures, et n'est que de 0,12 une heure après; pour le même nombre de lectures, la proportion des syllabes reconnues immédiatement après n'est pas donnée, mais elle doit être très voisine de l'unité, et, après une heure, elle est encore de 0,74. — Dans une autre expérience, on modifie la méthode, et, des séries ayant été lues 2, 4, 6 ou 9 fois, on présente au sujet des séries mixtes, c'est-à-dire comprenant des syllabes qui n'ont pas été lues. En comparant les résultats de cette expérience avec ceux des expériences précédentes, on constate que la division du travail qui a lieu quand les sujets s'appliquent à la fois à la reconnaissance et à la reproduction est très défavorable à la reconnaissance elle-même : il faut alors 22 lectures pour arriver à l'élimination à peu près complète des erreurs de reconnaissance, tandis que, dans les expériences de reconnaissance pure, 6 lectures suffisent pour obtenir le même résultat. — Une dernière expérience porte sur le rôle des associations locales, ou sur l'influence du rang. On sait que ces associations contribuent pour une part importante à assurer la récitation. Si l'on empêche leur action de s'exercer au bénéfice de la reconnaissance, ce à quoi l'auteur arrive facilement en présentant les syllabes, pour l'épreuve de reconnaissance, dans un ordre tout autre que celui des lectures, la proportion des erreurs, après des nombres de lectures variant de 2 à 9, est sensiblement la même que si l'ordre n'a pas été modifié. Les associations locales ne sont donc pour rien dans la reconnaissance. — Tous ces résultats, à peu près les premiers qui soient établis au sujet de la reconnaissance, paraissent être solides. On peut, cependant, reprocher à l'auteur d'avoir réuni dans ses calculs les réponses fournies par des sujets différents, ce qui est toujours imprudent.

Opérations intellectuelles. — Un travail étendu de K. Bühler (A, IX, 297-365, XII, 1-92), sur la psychologie de la pensée, a déjà été analysé d'une façon détaillée par Kostyleff (*R. Phil.*, déc. 1910, 570 et suiv.). Je me borne à signaler, dans le second article de B. une discussion de la critique faite l'année précédente par Wundt au sujet de la méthode d'observation subjective pratiquée par l'école de Würzbourg, et une réponse de Wundt parue dans la même revue (XI, 445-459 [1]). La discussion est par endroits passablement vive, ce qui ne contribue pas à élucider les problèmes. Il faut y joindre un article de Dürr (*Z*, XLIX, 313-340). La question est de savoir si l'observation subjective telle que la pratique l'école de Würzbourg est un procédé suffisamment scientifique, c'est-à-dire s'il a la sûreté et la rigueur que l'on est en droit d'exiger. Les faits purement intellectuels dont il s'agit

1. La tomaison pourrait ici tromper le lecteur sur l'ordre dans lequel ont paru ces articles : la plus grande partie du tome XII, formée uniquement de travaux de Würzbourg, a été publiée avant le dernier fascicule du tome XI.

sont très difficiles à saisir, non seulement parce qu'ils sont très complexes, mais aussi parce qu'ils n'arrivent pas en totalité à la conscience claire. Il me semble que, pour que cette recherche fût à l'abri des critiques de Wundt, il faudrait réaliser deux conditions : l'une serait de la faire porter sur des faits plus simples que ceux qui sont ordinairement choisis; l'autre serait de chercher un contrôle de l'observation subjective. La répétition et la variation des observations constituent bien un certain contrôle, mais il serait désirable d'avoir un contrôle objectif, qui fait défaut jusqu'à présent. Quant à l'observation de faits intellectuels plus simples, il semble que G. Störring y a songé dans son étude sur les raisonnements (*A*, XI, 1-127). L'étude est présentée comme expérimentale, quoiqu'il s'agisse simplement d'une observation subjective méthodique sur diverses espèces de syllogismes, ou de raisonnements analogues présentés sous forme schématique, avec des lettres pour remplacer les termes, comme dans beaucoup de traités de logique formelle. Il ne s'en dégage pas d'idée générale, mais il y a peut-être là des matériaux utilisables.

Émotions. — P. Salow (*S*., IV, 1-76) obéit aussi à la préoccupation de limiter le champ de sa recherche d'une manière étroite. Il se borne à étudier les variations qui peuvent apparaître dans la respiration sous l'influence de sons combinés en différents rythmes. On applique donc le pneumographe aux sujets, pour prendre les courbes de la respiration thoracique et abdominale, et, après que l'enregistrement a duré un temps suffisant pour révéler la durée et l'amplitude initiales des mouvements, on fait entendre des rythmes plus ou moins rapides, produits mécaniquement par diverses combinaisons de sons forts et de sons faibles. D'autre part, on note par l'observation subjective les nuances des émotions éprouvées. — Les expériences, faites avec six sujets, révèlent d'abord deux faits généraux. L'un est que, dans la plupart des cas, au moment où le rythme commence à agir, la respiration s'accélère, c'est-à-dire que l'état normal est un état de repos indifférent, et que toute espèce de rythme provoque une disposition active. Toutefois cela n'est vrai que pour les états émotionnels qui ne sont pas trop forts : ceux qui sont très accentués, celui de tension et même celui d'excitation, s'accompagnent d'un ralentissement de la respiration. Le second fait est que les mouvements thoraciques et les mouvements abdominaux ne se comportent pas de la même façon dans toutes les espèces d'émotions : la tension se lierait à une plus forte innervation abdominale, l'émotion opposée s'unirait à une respiration thoracique plus profonde. Par rapport aux différentes espèces d'émotions élémentaires, la concordance n'est pas parfaite avec les résultats obtenus l'année précédente par Alechsieff : la complication principale est que la même émotion peut, suivant son intensité, s'accompagner de phénomènes respiratoires différents.

FOUCAULT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

Schiller. F. C. S. — RIDDLES OF THE SPHINX. New and revised edition, in-8 London, Swann Sonnenschein.

Dans la préface de ce livre dont la quatrième édition vient de paraître, et dont la première date d'il y a vingt ans (1891), l'auteur constate la « révolution » pragmatiste. C'en est bien une à ses yeux, et il lui semble que tout ce qui fut écrit avant cette révolution en est devenu caduc. Pareillement, les livres de biologie parus avant Darwin ont cessé de compter. Le pragmatisme est, dès lors, une doctrine devant laquelle, quiconque souhaite de parler pour se faire entendre, doit prendre une attitude ferme, à plus forte raison quand on s'est montré sympathique à la « nouvelle méthode », et que l'on s'en est fait l'avocat.

Un ouvrage tel que les *Énigmes du Sphinx*, où tous les grands problèmes sont passés en revue, exigeait donc une revision. De l'aveu de l'auteur le changement d'attitude auquel le succès du pragmatisme, ou plutôt de « l'humanisme » invite et même conduit le philosophe, a pour premier caractère un progrès dans la modestie. Le rôle du philosophe n'est plus aussi important que jadis on le semblait croire. Sa sagesse a cessé d'être oraculaire. Entre lui et les profanes la distance s'est abrégée. Si donc il lui est encore permis de prendre son rôle au sérieux, il considérera la philosophie, simplement, comme « une manière de vivre ». La métaphysique est incapable de bâtir quoi que ce soit de solide : ne lui demandons ni vérités ni certitudes. Se proposerait-elle uniquement de rassembler, d'unifier les données des sciences, son œuvre resterait celle d'une personne occupée à décrire sa propre vision de l'univers. Il y aurait là comme une sorte de conte dont l'agrément est d'autant plus vif qu'il est agréablement conté...

On s'attend dès lors à une revision profonde de l'œuvre. Et pourtant quatre chapitres seulement ont été remaniés. Aussi bien l'auteur a-t-il, dès le premier abord, considéré la philosophie d'une façon plus vraiment « humaine » qu'un assez grand nombre de penseurs. La philosophie a toujours été à ses yeux, une « théorie de la vie ». Elle est donc une science pratique.

*
* *

Le positivisme déclare la philosophie tout à la fois désirable et impossible. A-t-il raison?

Que la pensée fasse effort pour se maintenir dans l'état d'agnosticisme, il lui est difficile, néanmoins, au point de vue de l'action, de n'en pas sortir. Aussi bien la connaissance est susceptible de progrès, et ce progrès est tout le contraire d'une ignorance grandissante. Les limites de la connaissance humaine n'impliquent en rien la réalité d'un « limitant ». On ne doit pas raisonner sur l'ensemble de la connaissance, comme on peut le faire, à la rigueur, sur l'espace [1]. Toutefois l'existence de Dieu n'est pas une solution à dédaigner car, ce n'est point l'existence du monde qui nous fait songer à Dieu pour l'expliquer; c'est la manière dont le monde *nous apparaît* qui l'empêche d'exister par lui-même. Les arguments de Spencer ne prouvent donc rien en faveur de l'Inconnaissable; ni ceux de Kant. Et ce sont pourtant les raisons de Spencer et de Kant qui ont frayé la route à l'agnosticisme, au scepticisme, au pessimisme. Il y a passage d'ailleurs de l'un à l'autre, et le pessimisme est l'aboutissant d'une doctrine où l'on part d'une conception de la vérité qui laisse cette vérité hors de nos prises. Dans un monde soumis au devenir, rien n'est vrai. Si le vrai coïncide avec l'être, Héraclite conduit à Protagoras. La question est de savoir si l'idée d'une vérité qui devient est ou n'est pas rongée par une contradiction intrinsèque.

A ce propos, a-t-on remarqué la tendance des pragmatistes à faire — ils s'en donnent, tout au moins, les apparences — ce qu'ils reprochent à leurs ennemis? Ils voudraient éviter de définir la vérité en fonction de l'être, soit en fonction de l'objet. Quand ils demandent de substituer une conception « dynamique » de la vérité à l'ancienne conception « statique », ne s'exposent-ils pas au même inconvénient?

Cette remarque faite en passant, il faut reconnaître à « l'Humanisme » de M. Schiller des traits de ressemblance avec le pragmatisme transatlantique : de part et d'autre on veut rapprocher la philosophie de la vie, la rendre de plus en plus concrète, au double point de vue de l'objet et de la méthode. Et c'est pourquoi la métaphysique de l'humanisme prendra son point d'appui dans les sciences [2].

L'évolution, par suite, ne sera nullement mise en doute. On lui empruntera le point de départ de la philosophie. Seulement on rejettera le rythme spencérien qui soumet l'histoire du monde à une alternance d'évolutions et de dissolutions. Pareillement, on écartera la théorie de Crookes qui, antérieurement à la matière proprement dite,

1. Car si l'espace a des bornes la question se pose de savoir quel est cela qui le borne.

2. Et non dans la logique conceptuelle, c'est-à-dire dans l'abstrait.

imagine l'élément « protyle ». Qu'est-ce que ce protyle? M. Schiller ne le distingue pas du néant. Il faut chercher ailleurs le commencement de l'évolution ou de l'histoire du monde et supprimer la « génération miraculeuse de quelque chose par rien » (p. 93). Bref il faut corriger Spencer et Crookes à l'aide d'Aristote. Certes dans l'ordre chronologique, le plus procède du moins : mais dans l'ordre de l'être, l'acte précède. A supposer que le « protyle » ne soit point un pur néant, ce « protyle » implique un acte, une cause « non-phénoménale » de l'évolution. Une divinité transcendante apparaît alors nécessaire. Au surplus si l'évolution est une histoire, ses origines ne sauraient se perdre dans l'infini. Par suite, l'interprétation du monde en fonction de l'idée de fin apparaît seule légitime. Les évolutionnistes ont égalé le monde à la totalité de ce qui existe. De là leurs thèses infinitistes ou d'une évolution éternelle ou d'une succession éternelle de cycles.

L'évolution est un procès, une « promotion » incessante oserai-je dire, sans craindre de traduire trop librement la pensée du philosophe. Qu'est-ce qui est promu? On sait la formule de Spencer dans les *Premiers Principes*. L'évolution est une intégration qui a pour sujet la matière. Formule inadéquate : si elle est vraie elle n'est « ni *exhaustive*, ni exclusive ». Elle ne peut être considérée comme la vraie formule d'une loi universelle (p. 211). En sociologie par exemple, le progrès vers l'hétérogène n'est pas indéfiniment souhaitable. Une conduite qui se conformerait à cette loi ne serait rien moins que morale. Dirons-nous maintenant, avec Hartmann, que la loi de l'Évolution est une promotion de l'Inconscient à la dignité du conscient? Oui, tant que nous ne sortirons pas du monde organique. Mais s'il s'agit d'expliquer comment le système solaire est sorti de la nébuleuse primitive, nous jugerons la formule embarrassante.

Laissons de côté ces formules ambitieuses d'une fécondité médiocre. Attachons-nous à ce qui nous est offert par l'expérience quotidienne; cherchons à l'évolution une formule empruntée à l'ordre des fins. Elle a pour but, dirons-nous, le progrès social. Aussitôt nous songerons aux sociétés animales. Nous fourniront-elles un type que nous puissions réaliser? Non, chez les abeilles, on résout la question sociale en supprimant les éléments nuisibles, en retranchant les mâles et les femelles nécessaires à la société pourtant, et pourtant jugés indignes de faire partie du groupe social. « Les fourmis et les abeilles, nous dit M. Schiller, sont un terrible exemple de ce que contient de chimère le *Socialisme* abstrait [1]. »

Nous voulons, nous autres hommes, que la société vive, nous voulons, aussi, que l'individu vive; qu'il y ait, de part et d'autre, vie et progrès. Nous voulons aussi que ces deux progrès marchent ensemble, qu'il n'y ait point là *deux* faits mais *un seul* (p. 215).

Ceci posé, l'expérience de la vie ne prouve-t-elle pas que ce que

1. Entendons sans doute « le Socialisme pur » envisagé dans sa pure formule.

nous voulons, ce qui est digne d'être voulu, ne peut guère être réalisé? Ni la société, ni l'individu ne peuvent réaliser leur idéal. L'individu entre autres n'arrive pas à la personnalité véritable. L'hérédité limite notre responsabilité. Notre « liberté spirituelle » dépend des nécessités physiques de l'organisme (p. 232). Sans compter que les faits de double personnalité, les phénomènes du rêve nous ouvrent des perspectives sur des sources d'activité étrangères à l'état de veille et qu'il est bon de tarir dans l'intérêt de l'hygiène mental. Je souligne ces pages curieuses. On disait jadis que le sujet conscient doit survivre à la dissolution de ses organes attendu qu'il n'a point achevé sa destinée. M. Schiller remarque que cette idée vague d'une destinée inachevée est sortie de son imprécision primitive. Il y a là un argument favorable à la vie future tiré des phénomènes d'hypnotisme dont les psycho-physiologistes du temps présent ne se sont guère souciés. Ils ne se doutaient guère que leurs expériences équivalaient en de certains cas à des expériences anticipées de vie future. Je n'ai pas à discuter la valeur de l'argument. On me permettra bien cependant de le distinguer des « preuves » soi-disant apportées par les spirites et fournies par les expériences sur les « désincarnés ».

Et maintenant serrons de plus près notre problème; considérons l'homme dans son rapport avec le monde. Le monde, dirons-nous en commençant, est réel. N'en pas conclure, qu'en son fond, il soit matériel. La réalité objective de la matière se maintient difficilement ou même ne saurait être maintenue si l'on a égard aux difficultés que soulève l'élaboration des notions de Temps et d'Espace. M. Schiller a écrit sur ces deux notions des pages fines et fortes dont nous ne pouvons ici retenir que les conclusions. Si le monde est infini, l'Évolution est chimérique. Le monde n'est pas infini, mais l'espace peut l'être. Et l'on échappe à la contradiction en attribuant à l'espace une existence purement subjective. L'infinité du temps, elle (p. 255), ne saurait être dissipée par « un décret de subjectivité ». Le « procès » cosmique implique sa réalité. L'espace ne lui est pas nécessaire si on interprète ce procès à la façon des idéalistes. Mais le temps lui est indispensable. Or si le temps est illusoire l'évolution le devient; si le temps est réel nous restons dans le labyrinthe de l'infini. Nous en sortirions peut-être si nous pouvions rattacher l'idée de temps à une idée qui le dépasse et dont il dérive. Est-ce possible? Oui si l'idée de changement peut subir un sort analogue. Le peut-elle? L'auteur répond oui (p. 256). Notre idéal de perfection coïncide avec celui d'une adaptation parfaite, laquelle, à son tour, implique l'immobilité, soit un état analogue à celui du Livre douzième de la *Métaphysique*.

Le temps peut être appelé une *Corruption de l'Éternité* tout comme le devenir *une Corruption* de l'Être. Et voilà trois problèmes ramenés à l'unité, celui du Temps, celui du Devenir, celui du Mal (p. 257). Que dirons-nous enfin du Temps? Qu'il est « la mesure de l'impermanence de l'imparfait ». *Time is but the measure of the impermanence of the*

imperfect. L'Éternité n'est plus comme jadis la négation, elle est l'*idéal* du Temps. Et voilà l'évolutionnisme idéaliste de M. Schiller qui a pris la place du vieil évolutionnisme spencérien.

Le monde existe dans ma conscience. N'existe-t-il que dans ma conscience? Le moi et le monde ne sont-ils point des faits corrélatifs? Si l'un existe, de quel droit refuserait-on l'existence à l'autre? Alors si la matière n'est qu'un phénomène elle est, tout au moins, selon la mémorable formule de Leibnitz, un phénomène « bien fondé ». Expliquons-nous sur ce point.

D'après notre auteur, la matière est le substrat de la force. Mais rien ne prouve la matérialité nécessaire d'un tel substrat. La monade peut remplir ce rôle. Et alors la matière n'est plus qu'une apparence. Encore en est-elle une. Pourquoi nous apparaît-elle? A quelle réalité peut-elle correspondre? De quelle relation est-elle le signe? Elle est, selon M. Schiller, le résultat d'une interaction entre Dieu et les esprits créés. Le moi et Dieu sont seuls en face de l'autre. L'action de Dieu réfléchie par le moi peut l'être à un degré d'imperfection qui donne naissance au phénomène de la matière[1]. Pareillement nous nous connaissons nous-mêmes, assez imparfaitement : notre moi phénoménal, celui qui s'écoule dans le temps est un résultat de cette connaissance inadéquate à sa réalité fondamentale.

On a insisté ailleurs sur l'originalité de cette conception. Originale, elle l'est en effet, et elle l'est d'autant plus qu'on s'attache à ses détails. Observez qu'on ne se doute de l'existence de ses organes qu'aux moments où leurs fonctions ont quelque peine à s'accomplir. Pourquoi donc avons-nous un corps? pour ne pas avoir la conscience distincte de tout ce qui est en nous. Il faut, pour vivre normalement, oublier que nous avons un corps. Ce n'est pas tout : pour vivre selon la bonne règle, il faut ne pas penser à tout à la fois, il faut en partie s'oublier, retrancher de soi une partie de sa vie... Un jour Victor Egger disait, — c'était, je crois bien, dans une leçon faite sur la Mémoire à l'École Normale, — que la mémoire dépouillée de la conscience équivaut à l'oubli. La mémoire serait donc, tout considéré, une fonction d'oubli autant que de souvenir, si l'on veut bien prendre garde que l'oubli est une chose et que l'annulation en est une autre. Les choses par nous oubliées sont donc comme une réserve pour les besoins futurs de notre conscience. Et si nous n'avions pas de cerveau nous serions voués à l'intolérable condition de n'oublier jamais! Notre organisme corporel a, dès lors, pour fonction de rendre possible les économies de conscience. Par lui une certaine quantité de conscience est mise en liberté, et peut servir à un nouvel usage.

Le chapitre consacré aux rapports de l'Homme avec Dieu est au moins aussi intéressant que celui des rapports de l'Esprit à la Matière.

1. Il y a là une conception de la matière qui fait songer à celle de Plotin. La matière serait, comme le mal de Leibnitz, une « cause déficiente ».

M. Schiller admet un Dieu personnel, donc fini et très puissant. Dieu lutte contre les résistances qu'il rencontre, et nous pouvons l'aider dans cette lutte. Dieu est dans tout : il n'est pas tout.

Inutile d'ajouter que la thèse d'une vie future est inséparable d'une telle philosophie. Le monde marche vers un état définitif dont nous avons l'espoir, mais qui doit être, si tout progrès implique une fin. Inutile aussi d'insister sur la foi de M. Schiller au libre arbitre.

Nous pouvons donc classer M. Schiller au nombre des philosophes immatérialistes du temps présent et le situer à leur avant-garde, en raison non seulement des thèses dont il s'est fait le défenseur, mais de l'originalité dont celui qui les défend donne presque constamment d'irrécusables preuves. Réconcilier l'idéalisme, l'évolutionnisme, l'aristotélisme jusque et y compris le théisme dualiste d'Aristote, je ne sais si tel fut le dessein conscient de M. Schiller. En tout cas il a réalisé ce dessein s'il ne l'a point poursuivi, et c'est pourquoi il mérite un rang élevé parmi les philosophes du temps présent. Nous avons lu son livre toujours avec intérêt, souvent avec plaisir, ailleurs avec élan, et l'élan n'est pas loin de l'admiration.

LIONEL DAURIAC.

Moore. — PRAGMATISM AND ITS CRITICS. 1 vol. in-8°, publié par *The university of Chicago press*, 1910.

Voulez-vous sortir du corridor imaginé par Papini sur lequel donnent quinze chambres, ou même un peu plus, occupées, chacune, par un pragmatiste, et par un pragmatiste, seul de son église ? On aspire dans ce corridor un air impur. Allons donc sur le palier respirer à notre aise. Nous y trouverons M. Moore qui nous aidera à rédiger un *credo* commun à nos quatorze ou quinze hérétiques. — Et donc M. Moore est un orthodoxe! — S'il ne l'est pas, il a toujours écrit pour s'en donner l'air. Laissons donc parler M. Moore.

Il va diviser son discours — ou plutôt sa plaidoirie — en douze chapitres. Les plus intéressants, en seront, les premiers riches. Parmi les derniers j'en souligne un très court, au titre significatif : *Caractère social de l'habitude et de l'attention*. Ce titre va loin. Il rompt le lien que certains aperçoivent ou feignent d'apercevoir entre le pragmatisme et le solipsisme. De plus, il met l'accent sur les éléments de provenance sociale qui entrent dans le pragmatisme. Nous sommes dans l'ère de la Sociologie. Nous sommes dans l'ère du Pragmatisme. Donc le mouvement sociologique et le mouvement pragmatiste se correspondent. Ne prenez point cela pour un syllogisme. Je me défends en effet de conclure. M. Moore, d'ailleurs, n'a jamais fait pareil raisonnement. Encore est-il qu'en nous conduisant à rattacher le mouvement pragmatiste au mouvement sociologique, ce philosophe se montre singulièrement avisé. On soupçonnait les

adversaires du pragmatisme d'avoir cru reconnaître sous un masque nouveau le scepticisme des successeurs de Platon. Il fallait leur répondre. Il fallait leur faire voir qu'une philosophie de l'action ne considère point, nécessairement, chaque individu comme un miroir indépendant de l'univers. Chacun ne peut regarder qu'à travers ce miroir : c'est chose jugée. Mais d'où lui vient son miroir? Et si le milieu social a influé sur la confection du miroir c'est que l'individu n'est vraiment maître, ni d'agir à sa guise, ni de faire « travailler » ses idées selon son caprice. Je ne suis pas sûr que M. Moore ait prouvé sa thèse. Il a certes eu cent fois raison de la poser. La divinité qui veille aux destinées du Pragmatisme ne saurait manquer de lui en tenir compte.

*
* *

M. Moore est donc, pour la cause pragmatiste, un avocat d'une ardeur sans pareille, d'un zèle aussi avisé qu'ardent. Je veux dire qu'il voit les difficultés de la position et qu'il y pare. Donnons une preuve de son zèle et de son ardeur. M. Moore n'aime pas — nous nous en doutions d'ailleurs — qu'on vienne déprécier la doctrine pour cause d'ancienneté. M. James voit dans le pragmatisme une vieille chose « anabaptisée », autrement dit, revêtue d'un nom nouveau? Oui, et non, répond M. Moore. Oui car dans la vie de l'homme d'affaires qui n'est pas pragmatiste? Dire que les « affaires sont les affaires » cela veut dire qu'en affaires il faut regarder droit devant soi : jamais à ses pieds, encore moins au ciel, ni à gauche ni à droite. Autant dire que nous naissons tous pragmatistes, ce qui est un truisme, et donc, n'est pas intéressant du tout. — Non, car il n'y a jamais eu de philosophie pragmatiste avant le siècle où nous sommes. « Le pragmatisme, en tant que méthode philosophique, est tout autre chose qu'une émouvante exploitation d'un truisme. » En tant que méthode consciente et préméditée le pragmatiste n'est, ni si vieux, ni si généralement répandu qu'on voudrait le croire et surtout le faire croire.

Sa thèse n'est pas que l'on ne pense que pour agir. Sa thèse n'est pas que « l'idée naît de l'action et retourne à l'action ». Je rappelle en passant que cette formule bien frappée est de Proudhon et que Proudhon l'a fort éloquemment développée dans le célèbre livre de la *Justice*. Mais la thèse pragmatisme (à moins que ce ne soit, exclusivement, celle du philosophe pragmatiste Moore) est que la pensée... c'est de l'action. — M. Moore ne va point jusque-là! — Il ne va point jusqu'à l'écrire en propres termes. Et encore, de cela je ne suis pas sûr.

Posons donc, en commençant, que la pensée est une étape de l'action, un *modus operandi* (p. 10). Il y a *connection* entre notre pensée, notre volonté, notre intention. Nous nous exprimons souvent,

comme si, *d'abord*, nous formions notre pensée, et qu'*alors* nous fissions notre choix ou prissions conscience de notre dessein. Nous prétendons, nous (nous, c'est-à-dire M. Moore) que nous sommes en train de vouloir, de choisir, de former un dessein tout le temps que nous sommes en train de penser. Donc, outre la pensée, en dehors de la faculté de penser, il est inutile de doter l'homme d'une faculté spéciale de vouloir, de choisir, de se proposer une fin. Quand je disais que M. Moore identifiait la pensée et l'action, je ne disais vraiment pas si mal! Et nous ne sommes pas au bout de l'argumentation. Je regrette d'avoir à écrire « argumentation » car si M. Moore puise à pleines mains dans l'expérience pour en extraire des faits, il argumente à perte d'haleine. Vous souhaiteriez peut-être en M. Moore un observateur? Prenez-en votre parti : c'est un dialecticien.

En voici la preuve. Pour donner raison à la thèse pragmatiste, pour la rendre inattaquable, il faut préalablement rendre inattaquable cette affirmation hardie, téméraire, j'ai bien peine à ne point ajouter « énorme », à savoir que ni la pensée, ni la vérité n'ont de valeur par elles-mêmes. Comme si l'on ignorait que le désir est le père de la pensée, que la pensée est la mère de l'action! Je veux bien m'en souvenir, mais je n'y vois point de raison d'escamoter l'enfant. J'entends que les raisons m'échappent d'inviter la pensée à s'évanouir sous prétexte qu'elle ne serait rien sans ses deux causes : l'efficiente et la finale. — Elle est quelque chose puisqu'elle est un « plan d'action ». — Dans ce cas, elle serait si peu de chose, qu'en dehors de l'action qu'elle dessine, on ne verrait plus ce qu'elle est.

Mais cessons d'interrompre M. Moore. Donc M. Moore a beau s'entendre objecter que le désir est une impulsion, que l'action est un agent de transformation tandis que la pensée reste ce qu'elle est, sans changer ni la nature de celui qui pense ni la nature de la chose pensée, il est résolu à ne point se rendre. La pensée, lui dit-on, n'ajoute pas un coude à notre taille. Si nous avons grandi, répond-il, c'est parce que nos ancêtres nous en ont fourni les moyens par la bonne conduite de leur pensée.

Les adversaires du pragmatisme insistent. Ils comparent le penseur à un prêtre officiant dans le temple de la vérité. Soit! Ce prêtre est un homme qui a des mains, des yeux, qui a ses affections, ses passions. « Si vous le piquez, il saigne; si vous le chatouillez, il rit. » Tant y a qu'impersonnelle à son point de départ, la science est l'œuvre de personnes se proposant pour fin le salut et le bien-être des autres personnes!

— Ce n'est point là chose à contester. Mais le problème est celui-ci : devons-nous identifier la pensée à ce que, jusqu'à ce jour, on lui a opposé? Ou même, si l'on tient à rapprocher la pensée de l'action, doit-on renoncer à la distinction permise et, à la rigueur, justifiable, entre la pensée théorique et la pensée pratique?

Il y faut renoncer si l'on veut adhérer à l'opinion de M. Moore.

M. Moore soutient que la valeur théorique de nos idées générales est nulle. Que valent ces notions de matière, d'essence, de liberté, prises en elles-mêmes, isolées de tout rapport avec l'action? On prétend que la valeur d'une connaissance est liée à sa vérité? Mais en quoi consiste cette vérité, si l'on n'a égard à rien de ce que l'on peut vouloir ou se proposer en suite de cette vérité? Nos pensées ne sont pas de pures images. Si elles ne sont pas de pures images, il reste qu'elles soient des sources d'action. Nous ne nous trompions vraiment pas tout à l'heure en annonçant un « escamotage » de la pensée.

Car c'est à la pensée que M. Moore s'attaque. Il lui porte des coups répétés, mais tous ces coups répétés sont des coups droits. Et qu'il a conscience de prendre vis-à-vis de la pensée, son ennemie, une attitude entièrement nouvelle dans l'histoire! Ne disons, ni que le pragmatisme est vieux, ni même que Kant en est le père. Il en est à peine le précurseur. Le kantisme est à la fois intellectualisme et volontarisme. D'une part, la pensée échoue dans son entreprise : elle manque l'absolu qu'elle cherche. De l'autre, elle ne renonce à aucun de ses privilèges. La raison pratique n'y détrône pas la raison pure ainsi que, selon M. Moore, cela aurait dû arriver. C'était pour que cela arrivât que le mouvement pragmatiste s'est produit, mouvement, encore une fois, peut-être « préparé » mais nullement commencé par Kant.

*
* *

Je recommande au lecteur les chapitres II, III, IV. Non que M. Moore y ait fait preuve de connaissances précises. C'est assez le contraire. M. Moore y « corrige » l'histoire de la pensée humaine. Je ne lui en fais pas un reproche. Il rend le pragmatisme d'autant plus intéressant que, pour en plaider la nouveauté, d'une part, et de l'autre, reconnaître à cette philosophie le droit de se donner pour la vérité, le pragmatisme est obligé de regarder l'histoire à travers ses lunettes, et je vous prie de croire, qu'il n'a chargé personne de les lui fabriquer. Déjà les chapitres historiques de M. W. James dans son beau livre sur le Pluralisme donnaient à penser : à penser et à s'inquiéter. Car on eût dit, à lire ces chapitres, que le rationalisme ne s'était jamais distingué du monisme, entendons également du déterminisme radical. Or si le rationalisme ne pouvait revêtir d'autres formes que celles décrites par M. W. James, nous célébrerions ses funérailles avec la plus insolente allégresse.

Mais que dirons-nous du rationalisme contre lequel s'est escrimé M. Moore! Ah le piteux adversaire et qu'il ferait bon vivre chez les pragmatistes, si les infirmités que ceux-ci croient apercevoir chaque fois qu'ils rencontrent un rationaliste étaient des infirmités incurables! Incurables, elles le sont, sans aucun doute, étant imaginaires. Car on ne peut décidément pas imiter, sans quelque risque d'erreur, la désinvolture avec laquelle M. Moore se divertit à ne voir dans le

rationalisme contemporain qu'une prolongation ou même une stérile survivance du platonisme et de l'aristotélisme.

Certes, il n'est pas faux de prétendre que Platon ait cherché, ainsi que plus tard Aristote, d'ailleurs, la raison de la fixité dans le changement. C'est que, peut-être, l'idée de changement ne se conçoit qu'en face de son opposée, c'est que si le monde est un système d'idées, les notions antithétiques sont indispensables, elles aussi, à l'explication de ce monde. Je me garderais bien de faire la remarque, si M. Moore n'avait pour Hegel des indulgences surprenantes et s'il n'avait oublié qu'il est presque défendu de pardonner à Hegel quand on vient de condamner Platon. Ce qui déplaît à M. Moore c'est l'immobilité des « idées » de la dialectique platonicienne. Ce qui plaît à M. Moore c'est le mouvement dont Hegel, anime ses idées. Ce qui déplaît à M. Moore, chez Platon et chez Hegel, c'est la dialectique. Et nous voici en mesure de comprendre ce qui déplaît à notre auteur dans la thèse de la pensée en tant que source originale d'activité spéculative. C'est que pour saisir la pensée dans son exercice, il faut recourir à une méthode d'analyse et de réflexion dont les démarches, en plus des difficultés rencontrées, ne se font pas au grand jour, devant témoins... Tranchons le mot : ce qui déplaît aux pragmatistes dans l'intellectualisme, c'est que l'intellectualisme n'est praticable qu'en raison d'efforts et d'aptitudes, non pas exceptionnels, non point même si rares qu'on le pense, mais qui détournent de l'action et rendent les pratiquants de la spéculation de moins en moins familiers aux choses de la vie quotidienne. La raison et la vie, choses différentes et donc incompatibles! Tel est le premier article de la foi pragmatiste.

Il n'en résulte pas, cependant, que le rationalisme ait toujours été confiné dans une impossible recherche de l'absolu, ni que tous ses partisans aient poussé l'illusion jusqu'aux abords du mensonge, si l'on ne peut, sans se presque mentir à soi-même, faire descendre le mal et l'erreur à la condition de pure apparence. Je demande donc à M. Moore s'il ne connaît décidément pas, dans l'histoire de la pensée, d'autre rationalisme que le rationalisme statique. Peut-être il me répliquera que j'oublie, à mon tour, sa mention de Hegel. Non, je ne l'oublie pas, cette mention : je m'étonne seulement qu'un penseur tel que Hegel, rencontré par M. Moore, ait été presque aussitôt écarté que rencontré...

Ou plutôt je ne m'en étonne point. Car Hegel serait pour les pragmatistes un adversaire sinon invincible, à tout le moins redoutable. Avec lui, c'est qu'il faut oser regarder la pensée en face. Cette pensée est mouvante, donc elle est vivante! Donc elle est réelle et c'est ce dont le pragmatiste ne veut pas.

Ainsi, rien n'est curieux, rien n'est plus intéressant que le prisme à travers lequel les pragmatistes regardent l'histoire des doctrines... si ce n'est la manière dont ils s'y prennent pour escamoter la pensée, autrement dit, l'absorber dans l'action.

*
* *

Le chapitre de M. Moore : *How ideas « work »* est, si l'on peut le dire, le sommet de son argumentation. On a démontré, ou l'on est censé avoir démontré que la thèse d'une pensée pure, purement représentative est insoutenable, pis que cela : insaisissable. Et donc on a étranglé la pensée. Parlons-en mieux : on l'a fait évanouir par persuasion. Mettons-nous donc en face de la pensée pragmatiste et voyons l'idée à l'œuvre.

Une idée n'est à l'œuvre qu'à la condition d'agir dans une direction définie et de procurer une satisfaction définie.

« J'ai mal aux dents. » Voilà l'exemple sur lequel va « œuvrer » la pensée de M. Moore. L'idée de ma douleur est présente à ma conscience. Est-ce une idée vraie? Je suppose, par impossible, qu'en cherchant à me débarrasser de ma douleur, je recouvre la vue dont j'étais privé. J'en serai plus que satisfait : heureux. Pareillement Saül cherche un âne et trouve un royaume. C'est plus qu'il ne demandait. Il n'importe. Si l'idée aboutit à un résultat non prévu, elle n'est pas vraie. Si la douleur de dent aboutit à la cessation d'un mal autre que le mal de dent, c'est que mon idée de cette douleur a « mal travaillé ». Donc je me trouve en présence d'une idée fausse. Du point de vue pragmatiste, convenons-en, le raisonnement est correct.

Une difficulté s'élève. J'ai mal aux dents. Je rapporte ma douleur à une dent. J'ai donc l'idée d'un lien entre la douleur que je souffre et la dent qui me la fait souffrir. J'affirme ce lien. Donc je le « pose ». Donc je me le représente. Je le « découvre ». Je ne « l'invente point ». Je ne le produis point. Je n'introduis aucune différence, aucun changement dans la réalité.

M. Moore ici proteste. Si nul changement ne s'est produit, je ne puis qualifier l'idée ni de vraie ni de fausse. Et l'on ne doit pas dire que le mal de dents auquel je ne pensais point tout à l'heure continue à être ce qu'il était maintenant que je l'ai pensé. Il est si peu ce qu'il était, qu'aussitôt converti en objet de pensée, il se convertit en un projet : celui d'aller chez le dentiste. Osez donc dire qu'il n'y a rien de changé, comme si la résolution d'aller se faire arracher une dent était chose de petite et même de négligeable importance !

L'adversaire insiste : Soit. Il y a quelque chose de changé. Avant que l'idée ne s'éveille, il y a le mal de dent. Après qu'elle s'est éveillée il y a le projet d'opération. D'accord! — Mais entre l'*après* et l'*avant*, il y a le *pendant*, qui *précède* la formation du projet.

Là est le nerf de l'objection. Je n'irais pas chez le dentiste si je ne m'étais *représenté* l'opération, si je ne l'avais *jugée* nécessaire. Donc l'idée est représentative, et la pensée est une forme d'activité originale.

— Pas du tout, réplique M. Moore. Dès que la pensée se représente,

le dessein a lieu. Ce n'est pas assez dire, les deux faits ne sont pas distincts. En effet, quand je sens la douleur de dent, je me lève, je m'habille, je vais chez le chirurgien. Où ai-je pris le temps d'établir un lien entre la douleur et la nécessité de l'opération? Où et quand me le suis-je représenté? On crie : au feu! dans la rue. Je me réveille. Je saute du lit. Où et quand me suis-je représenté le danger que je courais? La représentation du danger est-elle distincte du mouvement accompli pour m'y soustraire? Je suis contraint de rétablir cette représentation par un travail consécutif de mon esprit : travail imaginaire et qui ne prouve rien.

« Travail imaginaire » : je viens d'écrire cela pour faire plaisir à M. Moore. Ce travail n'a pas lieu : « il n'a *plus* lieu », devrait-on dire. Donc il a eu lieu. Nous n'avons plus besoin de « faire poser » la douleur pour en tirer une épreuve au sens photographique du terme. Il ne nous est plus nécessaire de réfléchir pour penser à nous en débarrasser. M. Moore a donc raison de prétendre qu'entre la douleur et la volonté de s'en délivrer, aucun acte représentatif ne s'intercale, Ainsi les choses se passent-elles *maintenant*. Mais se sont-elles toujours passées ainsi? M. Moore sait bien que non, et qu'il y eut jadis un intermédiaire représentatif, passé aujourd'hui du conscient à l'inconscient par l'efficace de l'habitude.

Changeons d'exemple. Au cas du mal de dents, substituons celui du *cogito*. Il y a là, si je ne me trompe, un acte de représentation pure, dont la durée se prolonge, et dont la perception se maintient pendant un temps facile à évaluer. Les actes qui suivent immédiatement cette aperception, ses conséquences, ne nous font point davantage sortir de la représentation. Pourquoi? parce que l'attention est là qui veille. Elle lutterait, au besoin, cette attention, contre l'influence déprimante de l'habitude. Et donc, tant que durera l'effort auquel s'est soumis Descartes, c'est-à-dire tant que la dernière ligne des *Méditations* ne sera point écrite, nous traverserons une suite de moments dont pas un seul ne sortira de la sphère de l'intelligence pure.

Il est donc certains moments dans la vie de l'esprit où l'homme pense et ne fait que penser. J'accorde qu'ils sont rares. Ils sont néanmoins. Et comme ces moments se rencontrent au cours d'un grand nombre d'existences, le Pragmatisme pourrait n'être pas encore sorti de la phase critique, et n'avoir pas encore désarmé ses adversaires.

Lionel Dauriac.

II. — Histoire de la philosophie.

Louis Davillé. — Leibniz historien. *Essai sur l'activité et la méthode historique de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, éditeur. Un vol. gr. in-8°, 1909, xii-798 p.

M. L. Davillé avait déjà conçu le projet de ce grand ouvrage lorsque l'Institut le chargea de missions en France, en Angleterre et aux Pays-Bas, pour y rechercher les œuvres encore inédites de Leibniz, ensuite à Hanovre, pour y étudier les manuscrits et la correspondance relatifs à ses travaux historiques, et lui donna ainsi les moyens de l'exécuter. On peut déjà juger par là de la confiance que mérite cet *Essai*. Il est superflu d'ajouter que l'auteur a consulté par surcroît tous les principaux écrits biographiques ou critiques consacrés à Leibniz. Pour exposer les résultats de cette vaste enquête, il pouvait choisir entre l'ordre chronologique et l'ordre logique. « L'ordre chronologique, si estimé de Leibniz lui-même et des Allemands en général, permet de suivre pas à pas la carrière de l'historien et de voir quelles influences il a subies à chaque instant; mais il a le tort de trop morceler l'exposition et d'empêcher toute vue d'ensemble. L'ordre logique, au contraire, s'il n'a pas ces inconvénients, fait souvent perdre de vue l'origine, l'évolution et l'enchaînement des œuvres ou des idées » (p. viii). Au lieu d'adopter l'un de ces ordres à l'exclusion de l'autre, M. Davillé a préféré les employer successivement. Dans la première partie, d'ordre aussi strictement chronologique que possible, il a retracé l'activité historique de Leibniz, principalement dans la production et la suite de ses grandes œuvres. Dans la seconde, il a montré, suivant un ordre logique, qu'elle était, pour Leibniz, la nature de l'histoire, par quels procédés il essayait d'en établir et d'en exposer les faits, à quels résultats généraux il parvenait. « Nous nous sommes efforcé, dit-il, d'y multiplier les indications chronologiques et d'y suivre l'évolution des conceptions et de la méthode de Leibniz; mais cela ne nous a pas toujours été possible. Leibniz, en raison de sa précocité intellectuelle et de son activité universelle, est un des hommes qui ont certainement le moins varié : on peut suivre le développement de presque toutes ses idées de sa jeunesse à son âge mûr, où elles n'ont guère fait que se préciser » (p. ix). Une troisième partie, qui sera sans doute publiée un jour ou l'autre, est du moins amorcée déjà par des allusions aussi fréquentes que possible à l'influence de Leibniz sur les historiens de son temps et sur ses successeurs.

Tel est le plan de cet ouvrage. On pourrait, au premier abord, lui appliquer ce que Leibniz, en 1692, écrivait à Chapuzeau : « Les gros livres ne se lisent guère tout de suite; on est bien aise d'apprendre par les préfaces ce qu'on y doit chercher et ce qu'on doit attendre » (p. 648, n° 5). Mais quelle que soit la page sur laquelle on tombe en

l'ouvrant, on est entraîné par le plaisir que l'on prend à en lire « tout de suite » beaucoup d'autres. J'en ai fait souvent l'épreuve, et je ne sais ce qui m'a le plus frappé ou de l'aisance avec laquelle M. Davillé se reconnaît dans la complication du sujet qu'il a choisi, ou de la richesse de son information. Ses notes, en petit texte, occupent certainement la plus grande place dans son livre, et elles contiennent, presque aussi souvent que des renvois à tel ou tel texte, des citations empruntées d'ordinaire à la prodigieuse correspondance de Leibniz. Elles offrent alors le plus vif intérêt : on ne se lasserait pas de lire ces pensées exprimées d'une façon si originale et si pleines de sens, où il semble que l'on soit admis dans l'intimité du génie.

Des deux parties entre lesquelles se divise le livre de M. Davillé, la seconde est la plus importante, celle aussi où Leibniz est étudié, dans la mesure du possible, sous tous ses aspects. Dès le début, nous sommes invités à nous rappeler ce que nous aurions pu oublier en lisant la première partie, à savoir que nous avons essentiellement affaire à un esprit philosophique. « C'est en philosophe qu'il a considéré l'histoire, comme la politique et la théologie » (p. 337). Dans le premier chapitre nous en voyons les effets, c'est-à-dire toutes les subdivisions du domaine historique telles qu'à la suite de Bacon et en y ajoutant encore Leibniz les a distinguées, et l'idée précise qu'il s'en est formée, envisageant l'histoire à tous les points de vue, et ses réponses à la question de savoir s'il faut la tenir pour une science véritable, car ses opinions sur ce point ont varié sensiblement. Mais il s'intéressait à l'histoire et aux faits autant qu'aux sciences proprement dites et aux idées. Et les marques de cet intérêt sont infinies. Il n'était pas impunément mathématicien à la fois et théologien, juriste et praticien. Cette largeur d'esprit « se retrouve dans le choix et l'emploi des matériaux de l'histoire » (p. 383). Ils font avec les sciences auxiliaires, l'objet du second chapitre. Les maîtres contemporains, soit E. Bernheim (*Lehrbuch der historischen Methode*), soit MM. Ch.-V. Langlois et Ch. Seignobos (*Introduction aux études historiques*), soit enfin M. Ch.-V. Langlois (*Manuel de bibliographie historique*), auxquels M. Davillé s'est souvent référé, n'ont pas, je le soupçonne, eu grand'chose au fond à trouver pour composer ces ouvrages qui font autorité aujourd'hui. Leur illustre devancier leur avait presque partout frayé la voie. Il en est de même pour la critique historique étudiée dans le troisième chapitre. Toutefois, avec le temps, certains problèmes ont perdu de leur intérêt, et la tâche de l'historien en est simplifiée d'autant. Il a moins d'efforts à faire par exemple, pour bannir le merveilleux. Mais les faits historiques, et c'est le sujet du chapitre suivant, n'ont jamais pour nous une certitude absolue. « L'histoire n'est susceptible que d'une certitude morale. Cette certitude n'est qu'une très haute probabilité » (p. 547). Leibniz avait essayé, par exemple dans le *De conditionibus* et dans différents écrits postérieurs, d'établir les bases d'une logique de la vraisemblance

qui aurait complété la logique de la démonstration et, vers la fin du XVIIe siècle, il déclarait que, s'il en avait le temps, il en ferait sa « principale affaire ». Dans une lettre à Th. Burnet, il écrivait : « On dit souvent avec justice que les raisons ne doivent pas être comptées, mais pesées; cependant personne ne nous a donné encore cette balance qui doit servir à peser la force des raisons » (février 1697, p. 551, note 7). Mais de quels faits historiques s'occupe-t-il particulièrement? « En histoire comme dans tous les autres domaines, nous dit M. Davillé, il est à la fois lui-même et l'héritier fidèle, par suite la synthèse vivante de son temps. Il fait aux individus, surtout aux grands personnages, une place importante; comme les anciens et la plupart de ses contemporains, il s'occupe avant tout d'histoire politique et militaire; comme beaucoup de croyants, d'histoire religieuse; comme la plupart des publicistes, il assigne à l'hisoire du droit un rang notable. Comme du Cange, il s'est occupé des institutions; comme de Thou, il a donné une place remarquable à la civilisation; comme les chroniqueurs du moyen âge, aux prodiges et aux particularités astronomiques ou météorologiques; il a eu de plus le mérite d'y introduire la considération des faits économiques et du développement même de l'étude de l'histoire, ce qui était absolument nouveau de son temps... Les *Annales Imperii* sont déjà une histoire de la civilisation et de la société, en même temps qu'une histoire des princes et des États; de plus il a étudié les faits dans le détail et d'une manière critique : il a donné une œuvre d'érudit non moins que de philosophe, en un mot une véritable histoire comme il n'en existera guère avant le XIXe siècle » (p. 600-601). On peut dès lors se faire une idée de ce que contiennent les deux derniers chapitres intitulés : La construction et l'exposition historiques, La philosophie de l'histoire, et enfin la Conclusion.

Mais la première partie, dans laquelle l'auteur de *Leibniz historien* se révèle l'un des meilleurs historiens de Leibniz, a tout l'intérêt d'un drame; elle est véritablement émouvante. Quand on lit les œuvres philosophiques de cet incomparable génie, on oublie trop qu'elles ont été composées dans les moments qu'il a pu dérober au métier qui le faisait vivre, et souvent comme en cachette. Vers la fin de 1676, il était entré, en effet, après avoir vainement cherché partout, au service de Jean-Frédéric, duc de Brunswick, et s'était établi à Hanovre en qualité de bibliothécaire, pour devenir, par la suite, conseiller aulique, surveillant des mines de Harz et surtout historiographe de la maison de Brunswick. A partir de ce moment, il pouvait se répéter ce qu'il écrivit un jour à Kochansky : « Haereo ad Sisyphum historiæ nostræ saxum » (p. 45, note 8). Il devait pendant quarante ans, jusqu'à sa mort, traîner ce boulet successivement sous trois maîtres, dont le dernier devint roi d'Angleterre, et qui, impatients de voir s'achever l'Histoire commandée, se montrèrent plus exigeants les uns que les autres. Et cette Histoire ne s'acheva jamais! Elle avait pris par degrés des proportions imprévues; elle était devenue ces *Annales imperii*

dont le premier volume seul, à la mort de Leibniz, était prêt à être imprimé. Pertz, après un siècle d'oubli, devait enfin les publier et « faire sortir de sa prison » cette œuvre où, pour mieux connaître l'histoire des princes de Brunswick, Leibniz avait étudié « avant tout l'histoire de l'Empire et des Empereurs, par suite, celle de l'Allemagne et de l'Italie, de la France et des petits royaumes voisins, puis celle des différents pays d'Occident, Bretagne, Espagne, et même de ceux d'Orient, l'empire byzantin et l'empire arabe dans leurs rapports avec l'Europe » (p. 330). Chemin faisant, il est vrai, il en avait détaché d'importants ouvrages tels que le *Protogée* pour lequel il mérite d'être considéré comme le fondateur de la Géologie, et plus tard le *Codex juris gentium diplomaticus*, plus tard encore un livre analogue par son contenu, *Mantissa*, sans parler d'une foule d'opuscules et de mémoires particuliers. Mais pour atteindre à la vérité historique, pour débrouiller le chaos de ces origines des diverses nations, à partir des invasions, dans la nuit du moyen âge, pour mériter les éloges unanimes qui ont accueilli l'apparition tardive de ces *Annales imperii*, pourra-t-on jamais apprécier à sa juste valeur le travail véritablement surhumain que dut s'imposer l'historiographe de la maison de Brunswick? Il était en relation avec tous les savants de son temps, il en avait fait, bon gré mal gré, ses collaborateurs, il dirigeait de loin leurs recherches, il allait aussi, quand il pouvait s'échapper, les visiter, stimuler leur zèle, et fouiller lui-même les bibliothèques et les archives des principales villes de l'Italie et de l'Allemagne. Il ne négligeait alors aucune occasion de solliciter des audiences des plus grands personnages. Sa correspondance remplira une grande partie des cent volumes qui formeront l'édition complète de ses œuvres, mais nous y trouverons trop souvent les preuves de la servitude où le tenaient ses maîtres : ils s'inquiétaient de ses absences, lui ordonnaient de hâter son retour et parlaient quelquefois de faire publier à son de trompe la promesse d'une récompense à quiconque pourrait dire où il avait passé (p. 217). Ils n'ignoraient pas ses relations avec l'empereur, avec le czar, avec tous les princes, et ils avaient lieu de craindre que, par quelques avantages, on ne le détournât de leur service. Si encore il avait été traité comme il le méritait! Mais rien n'est plus triste que ses perpétuelles doléances sur la médiocrité et l'insuffisance de ses ressources, tant pour l'achat des livres ou des manuscrits nécessaires à ses recherches, que pour les dépenses de ses voyages, sans parler de ses secrétaires, Eckhart, Feller, Rühlmann, et d'autres encore, qu'il était sinon disposé, du moins réduit à mal payer, et qui lui causèrent tant d'ennuis.

Il faut lire dans ce livre tout le détail de cette existence presque fabuleuse où, grâce au cerveau le plus puissant peut-être qui ait jamais été produit, se mêlent et s'ordonnent tout les projets et se résolvent toutes les questions de science, de politique et de philosophie. La philosophie à la fois domine, comme nous l'avons vu, cette activité uni-

verselle et, dans son expression, est contrariée par elle. On s'explique que les opuscules soient, dans les œuvres philosophiques de Leibniz, plus nombreux que les traités proprement dits, quand on rencontre, par exemple, dans une lettre à Basnage du 15 juin 1711, à la veille de publier la *Théodicée*, cette expresse recommandation « de n'en point parler aux gens qui sont en relation avec nostre cour. Comme la philosophie n'est pas à la mode dans les cours, le meilleur est que nostre cour soit la dernière à savoir que j'en publie maintenant un ouvrage » (p. 218, note 8). C'était encore une sorte d'absence, à peine un peu plus facile à dissimuler.

M. Davillé n'a rien négligé de ce qui pouvait nous aider à embrasser et à apprécier les travaux historiques de celui à qui on a donné le nom d'*Européen*. Il les juge lui-même avec toute l'impartialité qu'on doit souhaiter. Il ne craint pas de nous dire, une fois au moins (p. 159, note 2), qu'on est autorisé à douter dans certains cas de la sincérité de Leibniz, et qu'il ne faut se fier à lui sans réserve que quand l'intérêt de l'Allemagne n'est pas en jeu (p. 643). Son livre est le résultat, je l'ai déjà montré, de recherches dont l'étendue est presque déconcertante, et l'on s'étonnerait volontiers qu'il ait réussi à le mener à bonne fin avec si peu d'imperfections. Sans doute, malgré le soin qu'il a pris de distinguer les deux grandes divisions de cet ouvrage, on trouve parfois dans l'une ce qui devrait plutôt se trouver dans l'autre, et réciproquement. C'était pour ainsi dire inévitable. Un index alphabétique, pour faciliter les recherches, n'occupe pas moins de 42 pages : il est loin cependant d'être complet. Il en est de même des *Errata* qui remplissent 8 pages. Mais je me rappelle à temps ce passage d'une lettre de Leibniz à Sophie (p. 626, note 4) : « Plusieurs ne remarquent dans les livres que ce qu'ils croyent y pouvoir reprendre; et moy tout au contraire, je donne mon attention à ce qui me paroist le plus solide. »

A. PENJON.

Karl Vorländer. — GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. T. I de XII-368 p.; t. II de VIII-524 p., in-12. Dürr, Leipzig, 1911.

L'auteur a rédigé ce manuel en vue de fournir aux étudiants et aux gens du monde un aperçu des systèmes philosophiques depuis Thalès jusqu'à nos jours. Il est fort regrettable qu'il ait suivi dans l'exposé des doctrines la vieille méthode, qui consiste à les représenter dans des schèmes abstraits et des formules convenues et exsangues, sans montrer leur connexion étroite avec les courants parallèles des sciences et des aspirations sociales.

Car la philosophie, plus qu'aucune autre branche du savoir humain, repose sur l'ensemble des connaissances acquises à une époque donnée. On risque de la rendre inintelligible, si on ne met pas en

évidence ces éléments déterminants. Si les historiens de la philosophie voulaient se pénétrer une fois pour toutes de cette vérité, l'avantage qu'il en résulterait serait immense. Le nombre des savants qui prendraient goût pour la philosophie ne manquerait pas de s'accroître, tandis que la cohue innombrable de ceux qui imposent hardiment leurs élucubrations fantaisistes comme solution infaillible des problèmes qui nous tourmentent diminuerait à mesure. Les résumés exigus en très petit nombre des pensées de quelques savants ne peuvent nullement produire l'effet désirable. Il faudrait pour atteindre sûrement ce but faire précéder l'exposé de chaque période philosophique d'un tableau aussi fidèle que possible des théories scientifiques et des institutions sociales. D'ailleurs, les travaux déjà accomplis dans ce sens, — je pense surtout à ceux de M. E. Cassirer, — nous montrent péremptoirement la fécondité de cette manière d'exposition.

Pour ce qui concerne la partie bibliographique, le choix est presque uniquement fait parmi les ouvrages allemands. Un très grand nombre d'ouvrages de premier ordre produits hors d'Allemagne sont complètement passés sous silence. Pourquoi, par exemple, le livre incomparable de John Burnet sur les antésocratiques, le beau livre de Brochard sur les sceptiques grecs, qui fut tant admiré par Nietzsche, et l'ouvrage érudit de M. Picavet sur les philosophies médiévales, et tant d'autres, ne sont-ils pas mentionnés en tête des chapitres qui traitent de ces sujets?

Je signale encore la contradiction manifeste qu'il y a entre la promesse que l'auteur nous donne dans la préface d'être « scientifique », ce qui veut dire objectif, et l'exécution, où tous les systèmes, jusqu'à celui de Platon, sont envisagés en fonction du kantisme. Les particularités si originales des différentes doctrines se trouvent ainsi effacées par la même couleur terne.

M. SOLOVINE.

Bernardino Telesio. — DE RERUM NATURA, 1 vol in-8° de XXII-332 p., A. F. Formiggini, Modena, 1910.

Les membres de la Société italienne de Philosophie avaient pris l'initiative au congrès qui s'est tenu à Rome au mois d'octobre 1909 de rendre accessible au public philosophique par une nouvelle édition soignée les œuvres des grands penseurs de l'Italie. La direction en fut confiée à M. Felice Tocco, qui s'est signalé par plusieurs travaux estimés du domaine de l'Histoire de la philosophie et qui malheureusement vient de mourir.

Le premier volume qu'on nous présente contient l'œuvre principale de Telesio. Ce penseur hardi vécut de 1508 à 1588. Il fut un adversaire acharné d'Aristote et de tous ceux qui adoptèrent ses doctrines; il a vu avec tant d'autres de cette époque mémorable que pour trouver

une réponse satisfaisante aux problèmes que la nature nous pose, il est presque inutile de la chercher dans les livres des anciens : c'est à la nature elle-même qu'il faut s'adresser. Il fonda ainsi l'Académie Telesiana pour l'étude expérimentale des questions scientifiques. Avant Bacon il affirma avec vigueur que la connaissance qui ne repose pas sur l'expérience est dénuée de valeur et que l'entendement seul ne peut pas conduire à la vérité.

Rejetant les sympathies occultes dont faisaient usage les scolastiques dans l'explication des phénomènes, il n'admet, outre la masse passive comme donnée brute, que deux principes explicatifs du cosmos : un principe expansif et un principe contractif. L'esprit lui-même n'est qu'une matière extrêmement ténue. Il est soumis à l'influence des variations climatériques et de la nutrition. La connaissance qu'il acquiert est due au contact répété avec les choses extérieures, ce qui veut dire qu'elle est réductible à la perception tactile. Il accorde cependant à l'esprit à d'autres moments une certaine activité spontanée, la faculté notamment d'apercevoir les changements internes, signes des phénomènes extérieurs, et de compléter synthétiquement les lacunes dans l'immédiatement donné.

M. Solovine.

III. — Psychologie.

A. Wohlgemuth. — On the After-Effect of Seen Movement. Cambridge, University Press, 1911; 177 pp.; 5 shillings (Supplément monographique du *British Journal of Psychology*.)

Le phénomène étudié dans ce travail est cette illusion d'un mouvement inverse des objets immobiles qu'on éprouve après avoir pendant quelque temps observé un mouvement réel. Les parties principales du travail sont consacrées successivement à l'historique de la question, à l'exposé des recherches personnelles de l'auteur et à des conclusions théoriques. L'auteur a entrepris, soit pour contrôler les résultats déjà signalés par d'autres, soit pour résoudre des problèmes nouveaux qu'il s'est posés, un grand nombre d'expériences variées et ingénieuses. Parmi les faits constatés de nouveau ou découverts par lui, je citerai les suivants :

Si des régions correspondantes des deux rétines sont excitées par des mouvements de directions opposées, il se produit une lutte binoculaire (antagonisme) de ces mouvements et il n'y a pas d'effet consécutif lorsqu'on ferme ensuite ou qu'on maintient ouverts les deux yeux. Mais, si on maintient un seul œil ouvert, cet œil manifeste son effet consécutif, quoique plus faiblement que si l'autre n'avait pas été excité ;

L'effet consécutif se produit aussi, les yeux fermés; mais il est plus difficile à constater alors que lorsque les yeux restent ouverts;

Cet effet s'additionne avec un mouvement réel lorsque, après avoir observé un mouvement, on dirige le regard, non plus sur un objet immobile, mais sur un objet lui-même en mouvement;

Il se constate dans le cas de lumière faible et d'adaptation à l'obscurité, résultat que l'auteur interprète comme une preuve que les bâtonnets le produisent aussi bien que les cônes;

Sa durée décroît lorsque l'excitation passe du centre à la périphérie de la rétine; au centre, il est très marqué et diminue graduellement et régulièrement; à la périphérie, il se manifeste d'abord avec une grande vigueur, mais diminue ensuite rapidement. Ses caractères sont les mêmes, dans ce dernier cas, que lors de lumière faible et d'adaptation à l'obscurité;

Un mouvement réel qui occupe tout le champ visuel ne produit pas d'effet consécutif; cette conclusion n'est formulée, toutefois, qu'avec quelques réserves;

La durée de l'effet consécutif diminue lorsque la rétine est excitée alternativement pendant quelque temps par des mouvements de sens opposés. Mais la fatigue ainsi produite n'affecte pas ou affecte peu l'effet consécutif de mouvements dirigés perpendiculairement aux mouvements primitifs. Cette fatigue est indépendante de la couleur.

Les conclusions théoriques de l'auteur sont extrêmement hypothétiques; elles ont le caractère de spéculations anatomiques et physiologiques plutôt que celui d'explications scientifiques. Une théorie vraiment satisfaisante du curieux phénomène en question est, en somme, encore à trouver.

B. BOURDON.

NÉCROLOGIE

Nous n'avons le temps que de mentionner la mort presque subite de notre collaborateur A. BINET, décédé le 18 de ce mois à l'âge de cinquante-quatre ans. Notre pays perd en lui un psychologue très distingué, très ingénieux et très actif. Malgré sa mort prématurée, il laisse une somme de travaux très variés auxquels la *Revue* consacrera plus tard une étude critique.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA CONTAGION DES MANIES ET DES MÉLANCOLIES

Dans la contagion des troubles mentaux il est indispensable, comme le demande très justement Halberstadt[1], d'établir une distinction tranchée entre la contagion des délires et la contagion des psychoses proprement dites. Quand on parle de la contagion des délires on veut dire par là que certains délires raisonnants, comme le délire de persécution d'un interprétant ou émotifs comme le délire de peur d'un alcoolique, ou même que certains états épisodiques d'agitation sont capables de se transmettre en tant que délires et en tant que phénomènes épisodiques, abstraction faite de la psychopathie dont ils relèvent; c'est là un fait clinique fréquent mais en général passager qui cesse dès que le contaminé est soustrait à l'influence du contaminateur et qui tout en reconnaissant dans l'intelligence, la volonté et l'impressionnabilité du contaminé des conditions précises n'implique pas une atteinte grave de son fond mental. Au contraire, quand on recherche s'il y a une contagion des psychoses, on se demande si certaines psychoses déterminées, définies, ayant une étiologie et une évolution déterminée, ne peuvent pas naître par contagion et par infection mentales au contact de psychoses analogues.

Ainsi formulée la question ne pouvait se poser sans contradictions manifestes pour les psychoses qui paraissaient liées à des troubles physiques d'involution ou d'évolution, à des lésions trophiques, dégénératives ou traumatiques du système nerveux, à des intoxications, et, en fait, on ne l'a posée que pour les psychoses qu'à tort ou à raison on considérait comme des maladies mentales idiopathiques, les psychoses systématisées chroniques, les manies et les mélancolies.

Sur la contagion des psychoses systématisées on a écrit depuis

1. *Contribution à l'étude de la folie par contagion mentale*, Paris, 1906, p. 10 et *passim*.

un demi-siècle en France, en Allemagne et en Italie, un nombre très considérable d'articles et il semble bien que les auteurs les plus récents s'entendent sur ces deux points 1° qu'il y a des psychoses systématiques communiquées, c'est-à-dire nées par contagion, et évoluant ensuite d'une façon autonome, conformément à la constitution mentale de chacun ; 2° que ces psychoses supposent en général une prédisposition héréditaire marquée.

J'ai l'intention de publier une longue étude sur ce sujet si complexe de la contagion des psychoses systématisées, mais je voudrais aujourd'hui aborder une question beaucoup plus controversée et dire ce que je pense de la prétendue contagion de la manie et de la mélancolie.

Que l'on considère ces deux psychoses comme deux psychoses distinctes ou qu'on préfère y voir, avec Kräpelin, les manifestations différentes d'une même psychose, la psychose maniaque-dépressive, on peut s'entendre sur la description clinique des deux états et de leurs symptômes caractéristiques. La manie se traduit dans la sphère intellectuelle par l'accélération plus ou moins grande de l'association automatique, aux dépens de la réflexion et de l'attention ; dans la sphère affective par une élévation de l'humeur qui peut aller de l'enjouement et de l'ironie à l'euphorie, à la gaieté bruyante, à l'irritabilité et aux accès de colère ; dans la sphère motrice par de l'agitation plus ou moins désordonnée des actes et par le caractère impulsif des réactions.

La mélancolie se caractérise dans la sphère intellectuelle par l'inhibition psychique, c'est-à-dire par le ralentissement et la difficulté de l'association automatique, comme par la difficulté de l'attention et de la réflexion ; dans la sphère affective par de l'apathie, de l'indifférence et de la tristesse, dans la sphère motrice par une inertie, une aboulie plus ou moins marquées.

Dans un certain nombre de cas, après une période plus ou moins longue de dépression mélancolique, une douleur morale intense, accompagnée d'anxiété ou d'angoisse se substitue à la tristesse apathique et l'on voit souvent apparaître alors, sous l'influence probable de l'excitation douloureuse, et de l'anxiété, un délire de remords, d'accusation, de ruine qui se superpose à la dépression fondamentale et en trahit l'influence par sa pauvreté, sa fixité, et le caractère litanique de ses manifestations.

Est-il possible d'établir un rapport de subordination entre les principaux symptômes de la manie et de mélancolie dépressive que nous venons d'énumérer? — On peut faire dans ce sens des tentatives partielles qui mettent toujours en lumière une part de vérité car tous les symptômes sont en réactions continues les uns sur les autres, mais il est vraisemblable et généralement admis qu'ils sont, pour la plupart, les manifestations parallèles d'un état général d'exaltation et de dépression auquel participent toutes les fonctions de l'esprit et de l'organisme.

*
* *

Dans quelle mesure peut-on parler de contagion à propos de psychoses de ce genre? Y a-t-il des faits qui emportent la conviction? Y a-t-il au moins lieu, en l'absence des faits incontestables, de considérer le phénomène comme possible? — Telles sont les questions auxquelles je voudrais répondre.

Les auteurs allemands qui ont parlé de la contagion mentale n'ont eu, pour la plupart, aucun doute sur la contagion de la manie et de la mélancolie, et ils en ont rapporté, depuis cinquante ans, une quarantaine d'exemples.

On les trouvera chez Finkelnburg[1], chez Nasse[2], chez Lehmann[3], chez Knittel[4], chez Graf[5], chez Werner[6]; Jœrger, quand il a écrit son article sur la folie induite[7], en 1889, a fait porter ses statistiques sur trente cas empruntés aux auteurs précédents et il y a joint deux cas observés par lui en collaboration avec Wille et deux autres observés par lui seul, ce qui portait à trente-quatre le nombre des faits retenus par lui. Depuis lors, la liste s'est augmentée des cas rapportés par Dees[8], par Sommer[9], par Weygandt[10]

1. *Allgem. Zeitschr. für Psychiatrie*, XVIII, 1861.
2. Zur Lehre von der sporadischen psychischen Ansteckung bei Blutsverwandten, *ibid.*, Bd. XXVIII, 1871-72, p. 591.
3. Zur Casuistik des inducirten Irreseins, *Arch. f. Psych. und Nervenkr.*, Bd. XIV, p. 145, 1883.
4. Ueber sporadische psychische Ansteckung, Strasbourg, 1884, VIe cas.
5. Ueber den Einfluss Geisteskranker auf ihre Umgebung, *Allg. Zeitschrift f. Psychiatrie*, 1886, t. XLIII, p. 125.
6. *Ibid.* Ueber die sogenannte psychische Contagion, 1887, t. XLIV, p. 399.
7. *Ibid.*, 1889, t. XLV, Das inducirte Irresein.
8. Ein Fall von inducirter Melancholie, *Allg. Zeitschr für Psych.*, t. XLVIII, 1892, p. 580.
9. *Kriminal Psychologie*, 1904, p. 208.
10. *Psychische Epidemien*, p. 79.

d'un cas anonyme publié par l'*Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, en 1896.

En revanche, ç'a été pendant longtemps et c'est encore une tendance de l'école française de nier la contagion de la mélancolie et de la manie; ni Lasègue et Falret, ni Baillarger ne firent allusion à ce genre de contagion lorsque, pour la première fois, se posa scientifiquement la question de la contagion des maladies mentales[1], et l'on enseigna partout, avec Delasiauve et Lunier, que les faits de folie contagieuse ne pouvaient appartenir qu'au délire systématisé. Aujourd'hui même je tiens d'Arnaud, de Séglas, de Juquelier, de Sollier, que, dans leur expérience personnelle, ils n'ont jamais rencontré un cas de mélancolie et de manie qui leur ait paru provoqué par la contagion et j'en dirai autant pour ce qui me concerne.

Il y a cependant en Allemagne quelques aliénistes comme Meyer[2] qui nient la contagion des manies et des mélancolies; il y a d'autre part des aliénistes français et des aliénistes suisses comme Halberstadt[3], Pronier[4] et Marandon de Montyel[5] qui admettent ces contagions, des aliénistes russes comme Schœnfeldt[6] (de Riga) qui les nient.

De telles divergences d'opinion parmi les spécialistes ne pouvant s'expliquer que par une interprétation différente des faits, je vais faire la critique de ces faits et voir d'abord si, parmi les prétendus cas de contagion mélancolique et maniaque, il en est vraiment pour lesquels on puisse, sans abus de langage, parler légitimement d'une contagion mentale.

*
* *

Si nous nous rappelons le schéma précédent de la manie et de la mélancolie en parcourant les cas de manie et de mélancolie que les allemands attribuent à la contagion, nous resterons souvent sceptiques non seulement sur le fait de contagion lui-même mais

1. Séance de la *Société Médico-psychologique* du 30 juin, 1873.
2. *Berliner klin. Wochenschrift*, 1905, p. 669. Ueber psychische Infection.
3. In *op. laud.*, p. 74.
4. Thèse de Genève, *Étude sur la Contagion mentale*, p. 50-77.
5. *Ann. Méd. Psych.*, 1894, p. 278 et 468. — *La contagion mentale morbide.*
6. Ueber das inducirte Irresein (Folie communiquée), *Archiv für Psychiatrie*, 1894, p. 202.

sur l'exactitude des diagnostics, et les quelques détails donnés nous feront penser souvent non à de la manie et de la mélancolie, mais à de la confusion mentale, c'est-à-dire à une maladie mentale qui relève manifestement d'une intoxication et pour laquelle la question de la contagion mentale ne peut, sans contradiction flagrante, se poser.

Par contre, dans d'autres cas nous nous trouverons devant des renseignements si sommaires et si incomplets que nous devrons croire les auteurs sur parole quand ils parleront de manie ou de mélancolie et cette confiance obligatoire n'ira pas sans de graves inconvénients dans la discussion des interprétations et des faits.

Ces réserves une fois faites, nous rencontrons ici, comme on la rencontre d'ailleurs dans la contagion des psychoses systématiques, la question toujours embarrassante des psychoses familiales.

Pour qu'une maladie puisse être dite familiale, Londe demande [1] qu'elle réunisse les caractères suivants : 1° atteindre, sans changer de forme, plusieurs enfants de la même génération; 2° débuter à peu près au même âge chez tous les enfants de cette génération; 3° être cliniquement indépendante de toute influence extérieure, comme une affection acquise ou un accident de la vie utérine.

Londe cite un grand nombre de maladies organiques et de maladies nerveuses comme l'hérédo-ataxie cérébelleuse, la maladie de Friedreich ou des névroses comme l'hystérie, la chorée de Sydenham et la chorée d'Huntington qui peuvent se présenter sous la forme familiale dans la mesure où elles répondent à ces conditions, et c'est conformément à cette conception qu'on essaie de constituer aujourd'hui avec plus ou moins de netteté le cadre des maladies mentales familiales.

Les premiers cas ont été signalés par Morel [2] qui a mis en évidence, avec observations à l'appui, la possibilité de l'apparition dans une même génération de psychoses d'un même type [3]. Depuis lors, ces psychoses ont été successivement signalées par Doutrebente, Déjerine, Féré, Sacks, Brunet et Vigouroux, Pain, Bourneville et Seglas et plus récemment par Trénel qui a fait en 1899, sur les

1. *Maladies familiales du système nerveux. Hérédo-ataxie cérébelleuse*, p. 36-37.

2. Cf. Morel, *Folies héréditaires et Évolutions similaires. Traité des maladies mentales*, 1870, p. 232, et *Traité des dégénérescences*, p. 123, 126, 128.

3. Cf. Fouques, *Maladies mentales familiales*, thèse de Paris, 1899.

maladies mentales familiales, une communication très intéressante où l'on trouvera une copieuse bibliographie [1]. Cette communication eut l'avantage de provoquer plusieurs discussions auxquelles prirent part notamment Arnaud, Boissier et Brunet et d'où il paraît bien résulter que, sans faire des maladies mentales familiales un type à part, aussi nettement caractérisé que les maladies nerveuses familiales étudiées par Londe, chacun tendait à reconnaître ou reconnaissait effectivement qu'il existe des maladies mentales, parmi lesquelles la manie et la mélancolie, qui peuvent revêtir le même aspect clinique et frapper dans une même famille un ou plusieurs membres d'une même génération — sans qu'il puisse, bien entendu, être question de contagion à cause de la distance qui sépare les accès dans le temps ou les malades dans l'espace. — Devant des faits de ce genre nous pouvons nous demander dans quelle mesure un certain nombre de mélancolies et de manies attribuées à la contagion ne s'expliquent pas beaucoup mieux par le caractère familial souvent revêtu par ces deux psychoses ou par cette psychose unique. Trénel cite justement, dans cet ordre d'idées, plusieurs observations qui mettent en lumière le parallélisme des accès dans les mélancolies et manies familiales [2]. — Comme pour les psychoses systématiques c'est dans les folies gémellaires qu'on a chance de rencontrer avec des prédispositions identiques des accès de manie et de mélancolie analogues et je renvoie pour le détail des cas à l'article de Soukhanof sur la folie gémellaire [3]. On y remarquera, en particulier, la célèbre observation de Flintoff Mickle où deux jumelles dont l'une habite l'Angleterre et l'autre l'Amérique font l'une à vingt-sept et l'autre à quarante et un ans une mélancolie dépressive avec délire religieux de péché et l'observation tout aussi connue de Ball où deux jumelles font, en même temps et sans influence de l'une sur l'autre, de la manie aiguë avec prédominance d'idées délirantes de caractère religieux.

Des cas de ce genre nous permettent d'écarter de cette discussion tous les cas — et ils sont nombreux — où l'observation s'est bornée à noter la succession de deux psychoses mélancoliques ou mania-

1. Cf. *Annales Méd. Psych.*, 1900, t. XI, p. 96 et suiv.
2. In *op. laud.*, p. 103.
3. Sur les faits de folie gémellaire, *Ann. Méd. Psych*, 1900, t. XII, p. 214.

ques chez des membres d'une même génération sans nous dire en quoi et comment l'une de ces psychoses a pu provoquer l'autre. Lisons par exemple l'observation X de Nasse[1]. « Deux frères, nous dit-il, célibataires, âgés de cinquante et cinquante-quatre ans, qui vivent dans des rapports étroits d'existence, font avec plusieurs frères et sœurs non mariés un ménage commun qui se signale par une mauvaise administration, des dettes et un penchant général pour l'ivrognerie: ils se ressemblent par leurs caractères moraux à cela près que l'aîné est très vif et que le cadet présente quelque faiblesse mentale. Comme leur situation s'obère de plus en plus et que les soucis se font toujours plus pressants, une psychose dépressive se développe à quelques semaines d'intervalle chez le cadet et chez l'aîné. — Ils sont soignés un an dans leur famille et quand ils sont mis à l'asile dans des quartiers séparés ils évoluent l'un et l'autre vers l'excitation et vers un délire de grandeur dont les détails ne sont pas sans analogies. »

Ce n'est pas sans quelque surprise que l'on voit figurer un pareil cas parmi les cas de contagion mélancolique, sans que Nasse songe un seul instant à se demander s'il n'établit pas une connexion causale tout à fait arbitraire entre deux faits qui sont plus vraisemblablement parallèles. Quiconque ne sera pas préoccupé comme lui de recueillir des cas de contagion mélancolique ou maniaque verra certainement ici un cas de psychose familiale due à des prédispositions identiques et provoquée selon toute apparence par les mêmes causes occasionnelles.

On doit également faire la part des hérédités similaires qui sont fréquentes dans les cas de manie et de mélancolie ainsi qu'en témoignent maintes observations et particulièrement les observations récentes de Damköhler[2]. Cet aliéniste, qui a étudié dix familles d'héréditaires, y a constaté sept cas de transmission de psychose maniaque dépressive des parents aux enfants avec accès multiples de mélancolie ou de manie chez la plupart des sujets atteints; dans la première observation, en particulier, on trouve un grand-père paternel qui a trois accès de manie, un père qui fait plusieurs accès de manie puis de la folie à double forme, une fille aînée qui

1. In *op. laud.*, obs. X.

2. Contribution à la question de l'hérédité dans les maladies mentales, *Allgem. Zeitschrift für Psychiatrie*, t. LXVII, p. 613, 1910.

a deux accès de manie, une fille cadette qui présente des troubles circulaires.

Avec une pareille profusion d'accès, il est à peu près impossible que quelques-uns ne coïncident pas ni ne se suivent pas de près, surtout si l'on veut bien admettre que les mêmes causes extérieures, soucis, préoccupations, deuil pèsent en général d'égale façon sur tous les membres d'une même famille ; et la tentation pour un partisan de la contagion maniaque ou mélancolique sera de la faire bénéficier de toutes les successions et même de toutes les simultanéités. C'est le soupçon qui vous vient particulièrement devant le VI[e] cas de Finkelnburg, le VII[e] cas de Nasse et, plus ou moins d'ailleurs, dans les cas très nombreux où l'hérédité similaire peut entrer en ligne de compte.

Enfin, c'est un fait d'expérience que des prédispositions analogues peuvent exister chez deux individus qui vivent ensemble sans aucun lien de parenté et que ces prédispositions peuvent sous l'influence des mêmes causes occasionnelles ou par coïncidence fortuite donner naissance aux mêmes psychoses mélancoliques ou maniaques.

*
* *

A dire vrai, ces objections ne sont pas nouvelles ; et on les rencontre — très exactement les mêmes — quand on s'occupe de la contagion des psychoses systématiques, mais l'on en sort d'ordinaire en montrant que dans les cas que l'on considère comme des cas incontestables de contagion, la maladie du second malade s'est développée sous l'influence des idées délirantes du premier, sans préjudice d'ailleurs de toutes les prédispositions qui ont pu favoriser cette influence.

Les aliénistes allemands n'avaient qu'à faire de même pour la contagion des psychoses et la plupart d'entre eux se sont en effet attachés à montrer que la première psychose avait toujours été la cause déterminante et prochaine de la seconde ; mais c'est ici que les sophismes ont commencé, car un rapport de cause à effet n'est pas nécessairement un rapport de contagion et ne peut être tenu pour tel que sous certaines conditions psychologiques très précises.

Nous avons admis[1] avec Gilbert et Littré qu'il y a contagion toutes les fois qu'une maladie se transmet d'un individu à un autre et, pour qu'il puisse être question de contagion mentale, nous devons exiger qu'il y ait de même transmission d'une maladie, passage d'un élément infectieux d'ordre représentatif ou affectif d'un individu à un autre; dans le cas de manie et de mélancolie il faudrait donc nous montrer comment l'excitation ou la dépression, la gaieté, la fureur, la tristesse active ou passive, l'agitation et l'inertie se sont transmises d'un maniaque à un sujet jusque-là calme, par l'intermédiaire de l'expression verbale ou motrice ou par toute autre voie qu'il plaira d'imaginer; ce n'est pas ce que l'on fait d'ordinaire : pour établir qu'il y a eu contagion, on se borne en général à nous dire que le second malade est devenu maniaque ou mélancolique en soignant le premier ou en vivant près de lui, et la plupart des cliniciens ne paraissent pas s'être élevés, en fait d'analyse, au-dessus de cette simple constatation; or dans les cas de manie et de mélancolie, bien des conditions peuvent se produire qui feront succéder une manie à une manie, une mélancolie à une mélancolie sans qu'il y ait en réalité transmission psychique d'aucune sorte, sans que la première psychose ait agi en tant que psychose et par son contenu sur le second malade.

C'est en général dans une famille une cause de veilles, de soucis de toute sorte que la présence d'un mélancolique et d'un maniaque en état aigu d'agitation; il s'agit d'une garde de tous les instants, d'un surmenage physique et moral que rien n'interrompt, et quand on connaît le rôle du surmenage physique et moral dans l'étiologie de la manie et de la mélancolie, c'est à ce surmenage, à l'action épuisante qu'il exerce sur le système nerveux des proches, plus ou moins prédisposés par une hérédité commune, qu'on a le droit d'attribuer l'apparition de la seconde psychose dans un très grand nombre des cas où la contagion a été injustement affirmée. Knittel raconte, par exemple, l'histoire de deux sœurs dont la plus âgée fit de la mélancolie avec délire de péché et de damnation à la suite de soucis se rattachant à la succession paternelle et dont la cadette, après avoir pleuré avec l'aînée, s'être lamentée avec elle pendant de longues heures et l'avoir soignée nuit et jour, fit soudain un

1. *Revue ppque*. 1er mars 1911.

accès d'agitation maniaque bientôt suivi de mélancolie et se tua d'un coup d'arquebuse[1].

Même si on fait abstraction ici de la psychose familiale possible, même si on néglige les soucis de succession que les deux sœurs ont vraisemblablement partagés, même si on ferme les yeux sur cette contagion approximative qui fait sortir un accès de manie d'un accès de mélancolie, on a le droit de penser, surtout en l'absence d'autres détails capables d'établir la contagion, que les soins affectueux donnés *nuit et jour* par la cadette à sa sœur malade suffisent pour expliquer l'explosion de son accès de manie.

Il y a autant de réserves à faire sur un cas analogue rapporté par Nasse et où l'on voit une mère, qui a déjà fait un accès de mélancolie à vingt-cinq ans et un accès de manie à trente-cinq, faire à quarante-trois ans un accès d'agitation maniaque avec délire érotique, après avoir donné, pendant quelques jours, des soins à un fils âgé de dix-huit ans qui était atteint de manie aiguë.

Même si on ne tient pas compte de l'hérédité similaire, qui a pu, à la rigueur provoquer une coïncidence, on a le droit de penser que le surmenage physique et moral de la mère, ses inquiétudes, ses souffrances ont largement suffi pour provoquer son troisième accès. La même critique peut être adressée à trois des cas de Finkelnburg[2], à trois des cas de Nasse[3], à deux des cas de Wille[4], à un cas de Graf[5], et au seul cas rapporté par Weygandt[6].

Chez tous ces aliénistes, le fait du surmenage physique et moral qui ne peut être invoqué que comme une condition favorable à la contagion, apparaît comme la condition vraisemblable de la seconde psychose et de ce chef le phénomène de contagion s'évanouit.

Schœnfeldt[7], qui critique très justement les observations de ce genre et en particulier celles de Knittel et de Nasse, fait remarquer qu'un prédisposé à la manie et à la mélancolie pourrait aussi bien faire son accès en se fatiguant à soigner un typhique ou un carci-

1. In *op. laud.*, p. 30.
2. Cas I, II, V, in *op. laud.*
3. Cas III, IV, XIII, in *op. laud.*
4. Cas I, II, in *op. laud.*
5. Cas II, in *op. laud.*
6. In *op. laud.*, p. 79.
7. In *op. laud.*, p. 242.

nomateux et que dans ce cas, bien que le fait soit exactement le même, personne ne songerait à invoquer la contagion.

Ce sont ces raisons qui m'empêchent de citer parmi les cas de contagion mélancolique celui de Sophie V..., que j'ai eu l'occasion d'observer il y a un peu plus de dix ans.

Dans une famille dont l'hérédité était chargée, une jeune fille âgée de trente ans a fait, dans le courant de mars 1900, son premier accès de dépression mélancolique sans cause occasionnelle apparente; tout se bornait pour elle en un état général de tristesse, de mutisme et d'inertie motrice et mentale; elle fuyait le travail et la société, restait assise sur une chaise pendant des heures et pleurait quelquefois. Cet accès a duré quatorze mois au cours desquels la sœur aînée, Sophie V... jusque-là bien portante mais épuisée à la fois par les soins continus qu'elle donnait à sa sœur et par le chagrin qu'elle éprouvait à la voir ainsi, s'est mise à faire vers le huitième mois de la mélancolie simple, sans délire, avec les mêmes symptômes que sa sœur cadette. Un séjour d'un mois dans une maison de santé a suffi pour la rétablir.

Je n'ai pas songé un seul instant à voir un cas de contagion dans la maladie de Sophie V... que je trouve suffisamment expliquée par la prédisposition familiale et le surmenage physique et moral; mais je ne doute pas non plus que Finkelnburg et Nasse ne l'eussent fait figurer en bonne place dans leurs listes, s'ils l'avaient connu.

J'en dirai tout autant du cas que mon confrère et ami le docteur Juquelier veut bien me communiquer en faisant les mêmes réserves que moi sur la prétendue contagion mentale : « J'observe en ce moment, m'écrit-il, une malade âgée de trente ans, atteinte de dépression mélancolique avec un sentiment d'impuissance, découragement, tendance persistante au suicide; il existe en outre des idées délirantes d'auto-accusation et de remords.

« En même temps qu'elle, la mère et la sœur de cette malade sont atteintes de mélancolie. D'après les renseignements que j'ai recueillis, les choses se sont passées de la façon suivante :

« La mère (soixante ans) est tombée malade la première; l'accès de dépression chez cette femme déjà âgée s'est accompagné de phénomènes physiques très accusés, et en particulier de troubles digestifs tels que, l'amaigrissement rapide aidant, le médecin trai-

tant a songé à un néoplasme intestinal, et a fait part aux deux filles de ses inquiétudes.

« Les deux jeunes filles, qui se fatiguaient beaucoup pour soigner leur mère et qui purent, à un moment donné, penser que la situation était désespérée, furent atteintes elles-mêmes de mélancolie après une période assez longue de surmenage.

« A ce moment, l'ensemble des phénomènes observés chez la mère ayant pu être nettement rattaché à l'accès dépressif, on vit apparaître, à peu près simultanément, chez les deux filles *déjà mélancoliques*, cette idée délirante : qu'elles étaient coupables d'avoir mal soigné leur mère.

« Les trois malades sont actuellement séparées; celle que j'observe s'améliore très lentement. A propos de cette triple observation (s'il est évident que la mère et les deux filles ont présenté des troubles psychiques analogues en vertu de dispositions constitutionnelles également très analogues, s'il apparaît d'autre part, que les deux filles sont, après leur mère, devenues mélancoliques sous l'influence de causes immédiates communes), il ne semble pas qu'on doive parler de contagion mentale : sauf peut-être à propos d'un point particulier, le thème du délire d'indignité des deux filles. Mais dans l'état de réceptivité où elles se trouvaient à cet égard, toute idée d'autodépréciation lancée par l'une d'elles devait immédiatement être acceptée par l'autre. »

Ainsi s'expliquent, à mon avis, la majorité des cas de contagion mélancolique ou maniaque, et si les aliénistes français en ont si peu rencontré, cela tient, je pense, beaucoup plus à leurs exigences critiques qu'aux hasards de la clinique qui doivent être les mêmes partout.

Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que le second malade se fatigue physiquement et moralement en soignant le premier pour qu'il risque d'être atteint; il suffit que la maladie du premier lui soit une occasion quelconque de préoccupations personnelles et dans ce cas encore je ne vois pas la possibilité de parler de contagion.

Dees nous conte [1], par exemple, l'histoire d'une femme âgée de cinquante-neuf ans qui vivant avec un mari mélancolique et sans doute un peu persécuté, s'entendait reprocher sans cesse par le

1. In *op. laud.*, cas unique.

malade de vouloir l'empoisonner, d'accord avec les médecins; elle résista jusqu'au jour où la présence d'un bouchon de cérumen dans son oreille gauche ayant provoqué des manifestations nerveuses morbides, elle fut, de ce chef, en état de moindre résistance et fit, devant les accusations et reproches de son mari, une crise de mélancolie très caractérisée.

Si de pareils faits vont grossir la liste des contagions mélancoliques, on est surpris qu'elle ne soit pas plus longue, et j'en dirai tout autant du IVe cas de Graf[1] bien que Jœrger l'ait trouvé particulièrement significatif à cause de l'absence de parenté entre les deux sujets : « Une jeune servante, raconte-t-il, d'une sensibilité parfois exaltée, se rendit coupable d'une petite faute de service. Un jour elle tombe dans un accès de mélancolie aiguë, pleure, se lamente, demande pardon pour ses fautes, reproche à ses maîtres de l'avoir dénoncée à la gendarmerie, ce qui était tout à fait inexact, s'élance dans la rue, pousse des cris, s'agite de telle sorte qu'elle dut être conduite à l'asile le plus proche.

« Une jeune fille de la maison issue d'une mère nerveuse, très émotive, très sensible, très scrupuleuse et saine par ailleurs fut très touchée par ces événements ; elle se reprocha d'avoir contribué, par un propos, à la maladie de la servante: elle pleura de longues heures. Plus tard, la pensée lui vient et ne la quitte guère, bien qu'elle soit calme, qu'elle peut elle aussi être atteinte d'une maladie mentale. Elle se tourmente alors avec des reproches de toute sorte, fuit la société, fait de l'excitation angoissée pendant de longues heures, perd l'appétit et le sommeil, devient physiquement très faible. La maladie prend bientôt le caractère de la neurasthénie avec douleur de la tête, sensation de pression sur la tête, affaiblissement de toute activité, etc. Les manifestations psychiques, dépressions, angoisse, se concentrent à l'époque des règles et disparaissent au cours de l'année suivante. »

Dans un cas de ce genre, il ne saurait être question de mélancolie chez le second malade qu'avec quelque bonne volonté, Graf parlant de neurasthénie permanente et de dépression passagère accompagnées d'angoisse, mais il est bien évident, d'après le contexte, que la jeune fille de la maison ne partagea ni les représenta-

1. In *op. laud.*, cas IV.

tions ni les sentiments de la servante; qu'elle se fit simplement des reproches à son sujet et qu'elle versa par la suite dans des préoccupations hypocondriaques qui l'angoissèrent et la déprimèrent; mais pas plus que le sujet de Dees et les sujets déjà cités, elle ne fut contaminée au sens exact et simple du mot.

*
* *

Dans une deuxième catégorie de cas, la première psychose exerce bien sur le second sujet une influence psychique mais c'est une influence émotionnelle brutale, traumatique, qui pourrait tout aussi bien être exercée par une scène violente ou un danger quelconque et qui ne permet pas plus de parler de contagion, au sens précis du mot, que le surmenage émotionnel. Voici, par exemple, un cas de contagion maniaque qui figure en tête de la liste de Nasse [1] : « Deux sœurs dont la mère est restée faible d'esprit à la suite de couches font toutes les deux de la manie dans les conditions suivantes. La cadette âgée de vingt-sept ans fait un premier accès de manie en avril 1868, est internée en juin et guérit après un an d'internement. L'aînée, âgée de vingt-huit ans, qui lui donne des soins avant son internement est mordue par elle assez profondément à la lèvre inférieure et, le lendemain, elle fait une manie violente accompagnée d'ictère qui la conduit à l'asile où elle était encore en octobre 1869. »

Dans un cas de ce genre on est tenté de faire des réserves sur le caractère maniaque de la seconde psychose qui, avec son ictère et son début brusque, à la suite d'une émotion violente, fait penser à un état d'excitation confusionnelle plus encore qu'à de la manie, mais même en acceptant les diagnostics de Nasse il est impossible d'admettre que des cas de ce genre puissent figurer parmi des cas de contagion; dans l'un et dans l'autre, les seconds malades ont fait du délire et de l'agitation à la suite de leur émotion et non pas à cause de l'influence morbide et infectieuse que la psychose du premier malade avait exercée sur eux. J'ai observé dernièrement à Sainte-Anne, avec le docteur Delmas, un mécanicien conducteur de locomotive, qui s'était accroché au volant de sa machine au moment où elle se couchait sur le côté dans un déraillement et

1. In *op. laud.*, obs. I.

qui, à la suite du traumatisme émotionnel, faisait de la confusion mentale; et l'idée ne m'est jamais venue d'écrire qu'il avait été contagionné par la chute de sa locomotive.

J'adresserai la même critique à plusieurs cas de Nasse, en particulier au XIIIe, et à tous ceux où l'émotion déprimante intervient comme cause brutale de manie ou de mélancolie, avec cette réserve importante que l'émotion brutale est considérée aujourd'hui comme capable de produire dans l'ordre mental des troubles confusionnels bien plus que des troubles maniaques ou mélancoliques et que l'erreur incontestable d'étiologie qui concerne les cas de ce genre a dû se doubler souvent d'une erreur de diagnostic.

*
* *

Dans une troisième catégorie je placerai les cas très nombreux de prétendue contagion maniaque et mélancolique où la contagion n'est pas niable, où la première maladie agit bien par son contenu, c'est-à-dire par l'expression verbomotrice des représentations et des émotions qui la constituent, mais où il ne s'agit pas toujours de mélancolie ou de manie chez le premier malade et jamais chez le second.

Le plus représentatif de ces cas, est celui que rapporte Jœrger après l'avoir observé de concert avec Wille.

Le 17 septembre 1884 [1], écrit Jœrger, une jeune fille Henriette C..., agée de vingt-quatre ans est conduite à l'asile de Bâle où elle précède de dix jours sa sœur Dorothée âgée de vingt et un ans. Ces jeunes filles sont issues d'une famille bien portante qui habite un village de la montagne; le père et la mère vivent encore : ce sont des gens robustes, sains, qui n'ont jamais été malades; le père est maître d'école; la situation pécuniaire est bonne. — Dans la parenté ni névroses ni psychoses; un frère aîné et une sœur cadette des malades se portent bien.

La sœur aînée, Henriette, s'est développée normalement comme corps et comme esprit depuis son enfance; elle a fréquenté, après l'école communale, une école pratique de jeunes filles qui est à une demi-heure de son village et pendant deux ans elle a fait, tous les jours, le chemin à pied, aller et retour. Elle passe pour être pleine

1. Das inducirte Irrescin, *Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie*, t. XLV, 1889, p. 340.

de qualités, intelligente, honnête; elle est d'une nature tranquille et timide. Depuis un an elle travaille très assidûment comme horlogère. Jusqu'à cette dernière affection Henriette n'a jamais été gravement malade.

Du 2 au 7 septembre des soldats furent logés dans la maison paternelle et ce fut Henriette qui eut pour tâche de les servir, comme la plus âgée et la plus formée des deux, tandis que Dorothée se tenait plus à l'écart. Les soldats firent maintes plaisanteries avec les jeunes filles, leur tirèrent les cartes et firent des tours de magie. Il n'y eut pas de scènes de tapage. Les jeunes filles se tinrent sur la réserve dans la croyance que les soldats ne faisaient que se moquer d'elles.

Le 6 septembre au soir, comme les sœurs étaient ensemble au travail, Henriette commença tout à coup à crier, à se lamenter et à pleurer; elle demandait un prêtre : « Les soldats m'ont ensorcelée! que le prêtre me porte secours! » Elle bondissait, courant de droite et de gauche, et elle se précipita dans la chambre des soldats pour les tuer. Cette exaltation terrifiante se maintint durant six heures après lesquelles il y eut du calme et du sommeil. Le lendemain, Henriette gardait quelque chose d'égaré, mais elle était paisible et elle suivait son frère chez un médecin qui habitait à une demi-heure de la maison, lorsque la musique militaire retentit dans le lointain. L'accès réapparut aussitôt; Henriette déclara qu'elle était ensorcelée, elle se jeta sur son frère, le mordit, le griffa; on l'attacha, on la rapporta à sa maison où elle resta dans le même état pendant vingt-quatre heures et, le 17, elle fut conduite à l'asile dans un état d'aliénation complète. La jeune sœur qui était physiquement et mentalement normale, était plus vive et plus aimable qu'Henriette. Elle s'occupait à la maison de l'exploitation agricole, elle était laborieuse, habile, bien élevée; elle n'avait jamais été malade, mais au moment de la maladie de sa sœur, elle avait justement ses règles. Le soir du 6 septembre, pendant la scène terrifiante, Dorothée fut très préoccupée par l'état de sa sœur, elle resta près d'elle, comme une mère fidèle, jusqu'au moment où elle retrouva le calme; elle la soigna avec dévouement, pleura à côté d'elle et fit tout pour l'apaiser. Quand sa sœur fut endormie elle regagna son lit; mais, après un court repos, elle se sentit assaillie d'une angoisse accablante; elle se releva pour

inspecter si les portes étaient bien fermées « par crainte des soldats ». Une heure plus tard elle parut dans la chambre de son frère, lui demanda secours contre les soldats qui l'avaient ensorcelée et voulut finalement sauter par la fenêtre. Sa crainte imaginaire s'exprima jusqu'au soir de la même façon que celle de sa sœur, elle ne trouva pas le repos, fit des tentatives de suicide, brisa tout ce qui lui tomba sous la main et attaqua tout le monde en croyant voir des soldats. Wille [1], qui a vu la malade avec Jœrger, ajoute ici que l'accès se calma le matin pour reparaître à midi. — « Dans cet état, continue Jœrger, elle fut soignée à la maison jusqu'au 27 septembre. »

Sur le cours de la maladie chez les deux sœurs, Jœrger donne les indications suivantes : « L'aînée, la première malade, une fille très robuste, sans aucune anomalie corporelle, tombe, à l'asile, dans un état de délire complet et de grande excitation ; dans la suite elle arrive à un très haut degré de violence et reste plusieurs mois sans discontinuer dans un état de désordre maniaque. Peu à peu il y eut une rémission progressive dans la gravité des symptômes et elle put quitter l'asile guérie, le 21 juin 1885.

« La seconde malade, Dorothée, fut conduite le 27 septembre à l'asile, dans un état d'abandon extrême ; elle était d'une structure belle, régulière et vigoureuse, mais dans un état d'extrême maigreur avec de nombreuses escharres ; elle ne pouvait plus se tenir debout. Elle était comme sa sœur dans un état complet de délire et d'excitation. Le lendemain de son entrée se développa une pneumonie qui l'enleva le 28 septembre. Le jour de sa mort, la malade parut clairement très lucide, par l'expression de son visage, les quelques mots qu'elle prononça et les gestes qu'elle fit. »

Jœrger a tout à fait raison de parler ici de contagion mentale car la maladie de la sœur aînée semble bien avoir agi par son contenu représentatif sur l'esprit de la sœur cadette, et l'état mental provoqué de la sorte paraît bien reproduire dans ses traits psychologiques essentiels (mêmes représentations, mêmes idées fixes, mêmes peurs et mêmes réactions) l'état mental de la première malade. Mais, autant qu'on en peut juger, ni l'un ni l'autre accès ne présentait les caractères de l'accès de manie ; Jœrger n'y signale

1. *Correspondenzblatt für Schweizer Aerzte*, 1885, p. 226.

ni de la fuite des idées ni de l'excitation désordonnée des actes mais une sorte de délire fixe coordonné autour de l'idée de l'ensorcellement et déterminant des réactions appropriées; il note dans ce délire des sentiments comme l'angoisse et la crainte que les maniaques ne connaissent pas, des actes comme la tentative de suicide qu'ils ne commettent pas, sans parler des hallucinations qu'ils ne connaissent guère.

Suivant toutes les apparences, les deux sœurs ont été atteintes d'un accès de délire de peur qui avait pour origine l'autosuggestion. L'aînée s'autosuggestionna la première en vertu d'un travail mental dont nous ignorons le détail; la cadette arriva à la même agitation pour avoir accepté les mêmes idées et les mêmes représentations délirantes. Il est manifeste qu'elle fut préparée et soutenue dans son travail d'élaboration mentale d'une part par l'émotivité qui se développa chez elle à l'occasion de ses règles, de l'autre par les émotions qu'elle ressentit devant les lamentations et les craintes de sa sœur; elle éprouva de la peine, de la pitié et certainement aussi, elle craignait d'être ensorcelée elle-même; c'est d'ailleurs cette crainte d'un danger, d'un accident possible qui soutient la plupart des contagions par autosuggestion.

Nous ne pourrions parler avec précision de ces deux accès que si Wille et Jœrger avaient jugé à propos de nous donner quelques détails essentiels de plus et de nous dire par exemple quel était l'état de la mémoire à l'égard du délire dans les intervalles de lucidité, mais ce qu'ils nous en disent suffit pour nous faire écarter leur diagnostic et penser à un délire de peur d'origine suggestive; quant à la maladie qui suivit l'un et l'autre accès et qui se compliqua si vite pour la cadette d'une pneumonie mortelle, nous ne savons si ce fut une succession d'accès délirants comme les premiers, ou une manie véritable comme Jœrger le dit, mais nous pouvons nous désintéresser de la maladie constituée qui succéda aux accès délirants pour lesquels seuls le problème de la contagion se posa.

* * *

Je pourrais passer en revue d'autres cas de prétendues contagions maniaques ou mélancoliques, et, la statistique de Werner en main [1],

1. In *op. cit.*, p. 4[illegible]-402.

je montrerais sans peine que lorsqu'on a fait chez le second malade la part des psychoses familiales, de l'hérédité, des soucis, du surmenage émotionnel, de la fatigue, des amours malheureux, et des erreurs de diagnostic, l'origine contagieuse d'une manie ou d'une mélancolie n'a jamais été constatée. Même, en prenant le mot de contagion au sens large, on n'a jamais vu une mélancolie ou une manie caractérisée naître par contagion d'un état quelconque d'excitation ou de dépression.

Voici d'ailleurs comment Werner, le statisticien, résume son opinion et son expérience à la fin de son article.

« C'est dans les dispositions héréditaires du second malade qu'on doit chercher et trouver la cause principale de sa maladie; la psychose du premier malade donne simplement un choc occasionnel et agit, par exemple, *comme la peur* sur un prédisposé.

« Si l'on ne peut établir aucune hérédité, il s'agit alors d'individus faibles, le plus souvent de femmes qui, *à la suite de soucis continus*, ou de *soins fatigants* finissent par céder? »

* * *

Il n'y a donc pas un fait établi de manie ou de mélancolie née par contagion et l'on peut même se demander si le fait serait possible.

Jœrger, après ses conclusions positives sur la contagion maniaque et mélancolique a été amené à se poser la question : Comment devient-on maniaque ou mélancolique par contagion mentale? Et il a répondu par une théorie où il compare le second malade à un hypnotisé qui fait de l'imitation automatique.

A son avis, le phénomène de la contagion peut être décomposé en une série d'opérations qui se succèdent dans l'ordre suivant : 1° Le futur contagionné est très impressionné par les impressions sensibles, auditives ou visuelles, qui lui viennent d'un maniaque ou d'un mélancolique en état d'excitation.

2° Il éprouve des sentiments divers de compassion, de douleur, de soucis, de craintes personnelles, d'effroi, de désespoir, etc.

3° Toutes ces émotions et tous ces sentiments provoquent chez

1. [illegible]

lui des représensations correspondantes aux impressions sensibles et, concentrant sur ces représentations sa faculté de penser, en font de véritables idées fixes.

4° Si les représentations sont très vives et très complètes, si la conscience est complètement fermée aux impressions du monde extérieur, le second malade se conduit comme un véritable miroir; il reflète la première psychose, c'est-à-dire que son idée fixe reproduit le spectacle impressionnant par sa transformation en actes, en sentiments, en hallucinations (action réflexe idéomotrice, idéosensitive, idéosensorielle); il imite alors tout ce qu'il a vu ou entendu dire au premier malade et il témoigne, après sa convalescence, d'une amnésie complète au sujet de tous les événements survenus au cours de sa maladie; si les représentations ne sont pas assez vives, si elles sont incomplètes, si la concentration de la conscience n'est pas assez forte, le portrait ne ressemble que de loin à l'original [1].

Jœrger admet donc qu'on peut devenir mélancolique ou maniaque par une sorte d'autosuggestion automatique et il pense manifestement au cas de la jeune Dorothée qu'il vient de conter longuement; mais, nous venons de le voir, Dorothée n'était pas maniaque et si la théorie de Jœrger, peut-être un peu trop schématique et simpliste en l'espèce, peut s'appliquer à son cas, on ne saurait rien conclure de cette application particulière touchant la contagion de la manie et de la mélancolie.

Peut-on concevoir au moins d'une façon générale, abstraction faite du cas de Dorothée, que des manies et des mélancolies puissent naître de la sorte? Je ne le pense pas non plus.

Sans doute, on a maintes fois invoqué le processus dont parle Jœrger pour expliquer la propagation des crises nerveuses, des accidents délirants et convulsifs dans les services hospitaliers ou dans les cloîtres et nous aurons à revenir, à propos des contagions hystériques, sur ce genre de contagion; mais on ne conçoit guère qu'un délire engendré par l'automatisme et grâce au rétrécissement de la conscience, un délire qui laisse les sujets plus ou moins amnésiques dans l'intervalle des accès et ou des représentations impressionnantes déroulant en dehors de la personnalité claire la

1. In *op. laud.*, p. 318-319.

chaîne des images, des émotions et des actes associés, puisse être, en quelque manière, assimilé à une mélancolie ou une manie véritable, quelle que soit par ailleurs la coloration affective des représentations délirantes; il n'y a pas dans la mélancolie et la manie de séparation de conscience qui permette des déroulements de ce genre; il n'y a pas de délire onirique; il n'y a pas d'hallucinations visuelles; et la conscience centrale, qui a pleine connaissance de l'exaltation et de la dépression psychomotrice, garde le souvenir très net de toutes les impressions ressenties.

A défaut de l'imitation automatique invoquée hors de propos par Jœrger il ne resterait plus, pour expliquer la contagion maniaque ou mélancolique, que l'expression verbale ou motrice par lesquels les malades exerceraient une action déprimante ou tonifiante sur les personnes de leur entourage.

C'est un fait d'expérience en effet qu'un maniaque, en état d'excitation légère, nous inspire souvent par ses saillies, ses plaisanteries, ses récits, une sorte de gaieté très analogue à la sienne, tandis que les expressions motrices de ses émotions agréables agissent dans le même sens en vertu d'une sympathie réflexe contre laquelle nous ne nous défendons pas. Dans une certaine mesure nous partageons momentanément son état affectif.

Un mélancolique est en général trop replié sur lui-même, en proie à des remords trop personnels et souvent trop absurdes pour les faire partager à ceux qui l'entourent par l'expression verbale de son délire; il ne peut guère par cette voie inspirer que de la pitié mais il peut toutefois par ses lamentations, ses cris, ses gestes, ses attitudes, exercer comme l'excité maniaque une sorte d'influence réflexe contre laquelle nous ne savons pas nous défendre et qui, dans une certaine mesure, pourra faire participer les natures impressionnables à son état affectif.

Toute la question est de savoir si cette action prolongée d'un excité maniaque ou d'un mélancolique peut suffire pour provoquer ces perturbations générales de toutes les fonctions mentales qui sont la manie et la mélancolie; les faits invoqués ne nous ont pas permis de répondre par l'affirmative et la réflexion ne permet guère de considérer comme possible un processus de ce genre. L'admettre ce serait accepter implicitement qu'en rendant un prédisposé triste ou joyeux on l'oriente par là même, c'est-à-dire, par le contenu de

son émotion vers la mélancolie ou la manie et c'est là évidemment une conception un peu simple; l'analyse nous apprend au contraire que la manie et la mélancolie sont des réactions générales de l'organisme mental et physique où les états affectifs peuvent jouer un rôle important et retentir sur la vie représentative et motrice, mais où ils sont accompagnés de manifestations parallèles de l'intelligence et de l'activité qui traduisent, au même titre qu'eux, l'excitation et la dépression du système nerveux; la clinique nous apprend d'autre part que ces réactions générales peuvent se produire en présence de toutes les causes d'épuisement depuis le surmenage et les excès de toute nature jusqu'aux émotions tristes et prolongées, et que ces réactions, qu'elles donnent de la mélancolie ou de la manie, commencent presque toujours par une phase de dépression; tout permet donc de penser que les émotions n'agissent que *quantitativement*, c'est-à-dire dans la mesure où elles exercent une action épuisante sur le système nerveux et l'on comprend, de ce chef, pourquoi les émotions agréables, qui correspondent toujours à des excitations plus légères, sont signalées partout comme jouant dans l'étiologie des manies et des mélancolies un rôle nul, tandis qu'on attache au contraire une plus grande importance aux émotions tristes et prolongées, et par conséquent épuisantes, dans l'étiologie occasionnelle des accès de manie et des accès de mélancolie.

Mes conclusions, sont donc théoriquement et pratiquement négatives et je les rapprocherai volontiers, en terminant, de quelques indications des deux aliénistes français qui ont étudié le plus récemment en France la manie et la mélancolie. Lorsque Deny et Camus ont abordé, dans leur très intéressante étude, la question du diagnostic, ils ont énuméré les accès d'agitation et de dépression avec lesquels une observation superficielle permettrait de confondre les accès de mélancolie et de manie.

C'est ainsi qu'ils ont signalé, comme pouvant prêter à confusion, « certaines réactions hystériques provoquées par les rêves, qui sont le fondement de l'attaque délirante convulsive et qui peuvent être assez accusées dans certains cas pour simuler un accès de manie ». « Les états transitoires de dépression qui sont manifestement en rapport avec les rêveries délirantes de l'attaque ou avec certaines idées fixes conscientes ou subconscientes » et les psychoses confu-

sionnelles qui « dans quelques cas, reproduisent assez exactement le tableau de la folie maniaque dépressive[1]. »

Ce sont vraisemblablement des faits de confusion mentale et d'hystérie qui ont été l'occasion des erreurs de diagnostic que j'ai essayé de relever dans les prétendues manies et mélancolies issues de la contagion : et j'ai montré de plus que, pour les manies et les mélancolies véritables, la contagion n'était pas plus acceptable que pour la confusion mentale.

Seuls les délires hystériques[2], les délires transitoires liés à des états oniriques ou à des idées fixes ont pu relever de la contagion mentale, par imitation ou autosuggestion, mais ils n'ont rien à voir avec la mélancolie et la manie.

G. DUMAS.

1. Cf. Deny et Camus, *La Psychose maniaque dépressive*, p. 85. Ai-je besoin d'ajouter que si, comme le croient quelques aliénistes, la manie et la mélancolie dépendent, l'une et l'autre, de produits spéciaux des échanges organiques versés dans la circulation et exerçant une action plus ou moins générale sur les fonctions cérébrales, la question de la contagion mentale ne saurait même plus se poser théoriquement aux termes où nous l'avons définie.

2. Bien entendu, je parle seulement ici des accès passagers de délire et non des prétendues manies et mélancolies hystériques que personne n'a jamais pu distinguer des manies et des mélancolies véritables, et que personne n'admet plus. Cf. Colin, *Traité de Pathologie mentale de Gilbert Ballet*, p. 816 et suiv.

POSITIVISME ET PRAGMATISME

CRITICISME ET PRAGMATISME

I

Prise au pied de la lettre la « philosophie positive » de Comte est si peu voisine du pragmatisme qu'elle nous en apparaît le contraire.

Quand on demandait à Auguste Comte quels étaient parmi les grands hommes ceux devant lesquels il s'inclinait, le philosophe en nommait deux, pas davantage : Aristote et Descartes. La réponse est hautaine, et fait voir que le fondateur du positivisme se plaçait à l'avant-garde des plus grands esprits. La réponse est instructive et elle l'est doublement. Parlons d'Aristote. Si Comte le place au-dessus de lui, ce n'est pas qu'il vénère en lui, l'auteur de la *Métaphysique*. Et comme il n'a très probablement pas étudié cette partie de l'œuvre d'Aristote, ce n'est pas non plus pour y avoir admiré la vigoureuse et victorieuse dialectique qui aboutit à la ruine des idées platoniciennes. Et il est grand dommage que cette polémique n'ait jamais fixé l'attention d'Auguste Comte. Il s'en serait facilement emparé pour justifier le positivisme contre les métaphysiciens. Ce par où Aristote impose le respect à Auguste Comte n'est vraiment autre que le caractère encyclopédique de son génie. Pareillement si Comte vénère Descartes, c'est, n'en doutons pas, malgré le *cogito ergo sum*, et parce que nulle branche du savoir humain n'est restée hors de ses prises. L'esprit positif confirme ce qu'il y a d'unanimement durable dans l'héritage cartésien : « la mathématique universelle ».

L'esprit positif : qu'est-ce à dire? Et comment l'envisagerons-nous? Si l'on nous répondait qu'il est dans la nature de l'esprit positif de ne faire aucune part au scepticisme, ce qui revient à éliminer du champ de la connaissance, tous les « problèmes » au sens

aristotélique du mot, peut-être jugerions-nous la réponse exacte, mais insuffisante. Car ce n'est pas seulement l'état de doute que des hommes tels que Descartes et Auguste Comte tiennent pour intolérable à tout esprit bien fait. C'est aussi l'état de probabilisme. Jamais Auguste Comte n'eût écrit la *Quatrième Méditation*. Descartes l'a écrite. Il n'en a pas moins maintenu à sa doctrine le caractère impérieusement dogmatique que, d'un bout à l'autre, elle conserve. Le probabilisme répugnait à Descartes pour le moins autant qu'à Auguste Comte, cet adversaire implacable du calcul des probabilités. Je ne suis pas bien sûr qu'Auguste Comte ait nettement distingué entre les jugements du type assertorique et ceux du type apodictique. La distinction lui aurait été assez indifférente s'il avait eu à la faire : pas assez cependant pour qu'il négligeât d'élever, au-dessus d'une vérité exprimant ce qui est, une vérité exprimant ce qui ne peut pas ne pas être. Positif, à le bien prendre, signifie le contraire d'hypothétique. Or ce contraire n'est pas le simple réel, mais ce dont la nécessité fonde la réalité.

La gloire d'Aristote étant d'avoir achevé d'élaborer l'idée de la science, on comprend, dès lors, qu'Auguste Comte ait conféré à ce philosophe la dignité — car c'en était une à ses yeux — d'ancêtre du positivisme.

Que nous voilà donc loin du pragmatisme! Soyons attentifs à la distance qui nous en sépare et nous la verrons croître. Nous n'avons garde d'oublier qu'Auguste Comte admettait une hiérarchie *des* sciences et que par conséquent l'idole des « scientistes », à savoir *la* science n'était point la sienne. Substituons au terme « science » celui de « vérité scientifique » et nous nous apercevrons des tendances idolatriques suscitées par l'énoncé de ce terme chez l'auteur du *Cours de Philosophie positive*. Jamais pontife n'eut une conception plus religieuse de la religion, qu'Auguste Comte, de la science, ni plus objective, du moins au moment où il préparait le *Cours* jusqu'aux leçons sur la sociologie exclusivement. Tant que la sociologie ne vient pas le contraindre à envisager la science comme une œuvre et à se mettre en face de son ouvrier qui est l'homme, Auguste Comte traite la vérité scientifique à la façon d'une chose s'imposant à l'esprit du dehors, et lui imposant sa souveraineté. Pas plus qu'il n'a consenti à faire dans l'ordre

intellectuel une place à la probabilité, pas plus, dans l'ordre moral il ne sut ni comprendre ni admettre la vertu de tolérance. Il avait, on le sait, à l'adresse des libres penseurs étrangers à sa doctrine, une ample provision de haines vigoureuses.

On doit se souvenir qu'Auguste Comte a reconnu le caractère historique du développement de la science : l'auteur de la « loi des trois états » considérait cette loi comme applicable, non seulement à l'évolution de l'homme, mais encore à l'évolution du savoir. Auguste Comte ne concevait pas moins la vérité scientifique à la façon dont un Pie X conçoit un dogme : il la jugeait immuable, irrévocable. Et donc la part d'erreur involontaire, à laquelle tout savant naturellement s'expose, dès qu'il pense et travaille, lui semblait chose négligeable. La science lui apparaissait, telle qu'au Dieu du spiritualisme éclectique, dans un présent éternel. Il était à ce point de vue subjugué par le démon de la mathématique. Le vrai mathématicien demeure indifférent aux théorèmes abolis pour cause de non conformité aux exigences de la logique : il les oublie; mieux que cela, il les ignore. Et de même la possibilité pour la vérité d'aujourd'hui d'être reconnue l'erreur de demain, lui traverse l'esprit trop rapidement pour y laisser une trace. La vérité est un objet que l'on atteint ou que l'on manque. Une fois atteint, il est désormais inutile à l'esprit de s'immobiliser devant lui. On peut développer les conséquences d'une vérité acquise tant que la vérité découverte reste dans la période d'exploitation. Quant à la vérité, en elle-même, considérée dans l'ensemble de ses formules, elle est comme un monument dont l'approche est désormais interdite à toute main profane. Même il ne serait peut-être pas prudent de stationner trop longuement devant elle. On imiterait l'enfant, on voudrait toucher pour voir si c'est solide, et l'on ébranlerait. Il est trop clair qu'on ne rapporte pas ici les paroles d'Auguste Comte. Il semble évident, toutefois, que nous venons de décrire l'état d'esprit que fait naître et qu'entretient une conception religieuse de la science. Telle ne paraît pas avoir été l'état d'esprit d'un Littré. Mais entre le disciple très, ou même trop indépendant, et le maître, à ce point de vue, la différence est considérable. Et c'est ce qui ne pouvait échapper à la clairvoyance d'Emile Faguet dans un article célèbre sur Auguste Comte lequel, nous est-il dit, étant né catholique, le resta toute sa vie.

Cette conception religieuse de la science élaborée par le chef du positivisme franchit les limites de l'école et s'imposa, comme chacun sait, avec une autorité croissante, à un très grand nombre d'esprits. L'impossibilité « d'aller contre la science », ne fut pas plus tôt énoncée, qu'elle fut aussitôt, reconnue invincible. Je me souviens d'un sous-préfet présidant, vers 1879, une distribution des prix des écoles laïques dans une de nos grandes villes, et s'écriant aux grands applaudissements des conseillers municipaux assis sur l'estrade : « Il n'y a pas plus de vérité contre la vérité qu'il n'y a de droit contre le droit ». Que l'orateur se soit fait comprendre, ou même qu'il se soit compris, on en pourrait douter. L'approbation donnée à ses paroles n'en est pas moins significative. La conception religieuse de la science, en ce temps-là, allait son train, lequel n'était pas un « train de sénateur ».

Nous n'avons pas à nous demander ce que vaut ou ne vaut point cette conception autoritaire et vraiment pontificale de la science. Ce qui est certain — sauf erreur expresse de notre part, — c'est qu'une telle conception, si elle n'est pas exempte d'idolatrie, mérite qu'il lui soit beaucoup pardonné en raison de l'idole. Aussi bien, du fétichisme, nous n'avons peut-être ici que les gestes : le fétiche est absent. Car s'incliner devant la science, et devant une science dont les mathématiques offrent le type parfait, c'est, après tout, s'incliner devant la raison. Le positivisme, tel qu'il se montre à ses origines n'est certes pas « le rationalisme », il en est quand même « une espèce », et une espèce aisée à reconnaître. Un contempteur du rationalisme ne se serait jamais recommandé ni de Descartes, ni d'Aristote, ou bien il se serait fait illusion sur ses propres tendances. Or, ne sait-on point que, pressé par un disciple plus ou moins effaré des conséquences, sur la possibilité de les tourner ou de les éluder à l'occasion, Auguste Comte raillait l'effarement du disciple et ne déconseillait pas d'aller jusqu'au bout? « L'abus de la logique », ce fantôme devant lequel on reculait dans l'école de Victor Cousin, n'était point pour faire peur à Auguste Comte, et sur le terrain de la science positive, sa foi en la raison restait inébranlable.

Ce n'est assurément pas sous cet aspect que l'on nous invitait naguère à envisager le positivisme. Il n'importe. Rien ne change comme le soi-disant immuable. Rien ne change comme le passé,

parce que rien n'arrive que l'on ne doive considérer comme susceptible de se refléter en lui, et par là même de le teindre de ses nuances. Nous nous demanderons, un jour, comment nous en sommes venus à mettre l'accent sur les caractères qui attestent la participation du positivisme et du rationalisme. Attendons encore : sur ce sujet, nous aurions trop à dire, assez du moins pour sortir de notre sujet.

II

On dirait maintenant que tout change. — Prenons-y garde! Si nous avions retourné la lorgnette? — Il faudrait regarder quand même et rester de sang-froid.

On apercevrait bientôt une doctrine animée de l'esprit pragmatiste, le plus pur, certes, et le plus profondément intelligent qui se puisse concevoir. Quoi d'étonnant, après tout, si, comme on est en train de s'en aviser, le mouvement pragmatiste du temps présent est un effet, et non des moindres, du mouvement sociologique? Qui dit sociologue dit pragmatiste. L'un mène à l'autre, et c'est par l'un que l'auteur du *Cours de Philosophie positive* fut conduit à l'autre.

Auguste Comte est, pour tous ses disciples, le fondateur d'une religion : d'une religion qui a ses dogmes, et des dogmes, chose à peu près unique, qui ne sont point des dogmes révélés. *Risum teneatis*... s'est déjà écrié Caro dans une de ses toutes premières *Études morales sur le temps présent*. Caro débutait alors, et avec éclat. Il poursuivait de ses railleries les penseurs dominés par « le sens propre ». Que l'on s'appelât Jean Reynaud, Auguste Comte ou de quelque autre nom, du moment que l'on ne croyait pas en Dieu, du moment où l'on croyait à un autre Dieu qu'au Dieu de son charbonnier, on avait droit à l'excommunication : le patient en était quitte pour une exposition d'environ trois quarts d'heure à la risée publique. Auguste Comte eut les honneurs de cette exposition. Elle s'accompagna d'une flagellation en règle, ainsi qu'il faut savoir en infliger aux Messies de contrebande. Car c'est sous les traits d'un Messie de contrebande qu'Auguste Comte était apparu au futur auteur de l'*Idée de Dieu*. Rien n'était plus naturel. Rien

n'était plus injuste. Caro eut rarement plus d'esprit. Il fut, ce jour-là, et déjà contre son habitude, d'une inintelligence peu commune.

Mais avez-vous lu le *Catéchisme Positiviste*[1]? Avez-vous lu la *Synthèse subjective*? Avez-vous entendu parler du *Grand Être*, du *Grand Fétiche*, du *Grand Milieu*. Que dites-vous de ces *ægri somnia*? — Que celui dont l'imagination enfanta ces rêves fut tout le contraire d'un malade. Au temps de notre jeunesse, nous en avons plaisanté, comme les autres, et avant bien d'autres. Et l'on a certes le droit d'en rire : ce sont là des noms qui ne courent pas les rues. L'essentiel serait, peut-être, de comprendre comment ils ont été forgés, quelle suite d'idées rendit leur formation possible, et l'on verrait bientôt, que pour avoir tenu la psychologie — scientifiquement parlant — pour une chose de presque nulle importance, Auguste Comte, en tant que psychologue pratiquant mérite le nom qu'Émile Boutroux lui donnait ces jours-ci. Il l'appelait un des « maîtres de l'humanité ». Et ce qui lui vaut ce beau titre, c'est assurément la *Synthèse subjective*, un chef-d'œuvre du génie pragmatiste.

Tout génie est, de son essence, créateur. Le génie pragmatiste de Comte est tel parce que les créations issues de son imagination, dérivent des exigences de l'action. Or qu'est-ce qu'Auguste Comte sociologue enseigna au même Auguste Comte aspirant fondateur d'une religion positive?

Il lui enseigna trois choses, parmi beaucoup d'autres, mais dont l'importance est souveraine. 1° Il n'est pas de société sans religion; 2° il n'est pas de religion sans dogme; 3° la formation des dogmes appartient à la phase fétichique de l'esprit humain. D'où trois conséquences : 1° le catholicisme agonisant (Auguste Comte le jugeait tel) doit être remplacé; 2° la religion nouvelle ne se passera point de culte public. Elle aura ses objets d'adoration qui seront les équivalents des anciens dogmes; 3° comme elle ne les pourra recevoir d'aucune révélation, elle devra se les procurer par une autre méthode. Reste à savoir laquelle. Mais il n'y a plus à se le demander. Tout dogme étant, on vient de le voir, un produit

1. M. Félix Pécaut vient d'éditer ce *Catéchisme* à la librairie Garnier. J'en loue grandement l'*Introduction*, car elle est l'œuvre d'un pénétrant critique, à qui n'a point échappé, tant s'en faut, l'originalité d'Auguste Comte considéré comme psychologue.

de l'imagination fétichique, ce par quoi l'on remplacera les anciens dogmes sera l'œuvre de cette même imagination.

Ce qui mettait en gaieté l'auteur du livre sur les *Idées morales* est précisément ce qui mérite le plus d'attention, et aussi d'admiration, croyons-nous. Il est trop clair que les mots aux majuscules que nous alignions tout à l'heure sont de nature à provoquer le rire, et, on peut, en n'y réfléchissant point d'ailleurs, les attribuer à cette manie de néologisme qui sévit chez les fondateurs d'école ou chez les originaux volontaires. Il faut, de plus, que tout soit nouveau dans une religion nouvelle, à finir — les malveillants diraient « à commencer » — par les formules. Et le nouveau peut aisément sembler ridicule. Et puis il en est des religions comme des mœurs. Qui respecte les mœurs de son milieu se révolte contre celles d'un milieu différent du sien. Et les religions recrutent leurs pires railleurs chez ceux qui pratiquent ou respectent un culte défini à l'exclusion de tous les autres cultes. De là vint que nous raillâmes, en notre temps, et le Grand Être, et le Grand Milieu et le Grand Fétiche.

Non seulement nous nous sentions disposés à railler cette trinité, mais nous trouvions un sujet de rire dans le cas de ce philosophe qui après avoir considéré, ou presque, les deux « états » de l'humanité antérieurs à l'état positif : le « fétichique » et le « métaphysique » comme des maladies de l'esprit, essayait de ranimer chez ses semblables l'imagination des Grecs du temps d'Hésiode ou celle des indigènes des Montagnes Rocheuses. Il nous échappait que la contradiction n'était qu'apparente. Il nous échappait surtout, et c'est peut-être là un cas isolé dans l'histoire de l'esprit humain, que cet appel fait à l'imagination fétichique, chez les apprentis positivistes, s'il justifie sa nécessité par des raisons tirées de l'ordre sociologique, justifie ses chances de fécondité par un succès préalable : le succès de l'expérience faite sur Auguste Comte par Auguste Comte lui-même.

Ce succès atteste : tout d'abord, une force de pensée des plus rares, à son service, une énergie de volonté peu commune ; en second lieu, ce succès témoigne d'une richesse psychologique ou plutôt d'imagination psychologique dont la nature et le degré sont bien faites pour surprendre.

Auguste Comte s'aperçut que, pour vivre religieusement, il faut

aimer et que la religion implique l'exaltation des puissances affectives. Mais comme la religion, bien qu'ayant son siège dans l'individu, est chose éminemment sociale, Auguste Comte, dès qu'il résolut de s'adresser aux inclinations sympathiques se préoccupa, presque en même temps que de les faire éclore, de les discipliner, j'irais même jusqu'à écrire : de les socialiser. Mais pour socialiser, il faut tendre vers une fin commune, viser un objet commun. On ne se cotise que pour assurer un résultat désiré par tous : *idem velle atque idem nolle*. Auguste Comte a compris le rôle que saint Paul assignait à Jésus, considéré comme centre de gravitation de la société, comme centre d'affection de la famille humaine. Si l'idéal de la charité est la fraternité, la fraternité de chacun des membres s'exalte à proportion que ces membres sont plus étroitement groupés autour d'un père : qui dit fraternité dit paternité. Et c'est par où la fraternité de l'Église s'oppose, on peut le dire, à la fraternité orpheline de la Révolution. Et c'est ainsi que, selon toute probabilité, se forma, dans l'esprit d'Auguste Comte l'idée du Grand Être.

Cette idée est issue du meilleur esprit pragmatiste. Jamais Auguste Comte n'aurait conçu cette idée, s'il ne s'était agi que d'enrichir la pensée d'un concept imaginaire, enrichissement singulièrement voisin d'un encombrement, pour ne point dire d'un appauvrissement. Ce n'est point la pensée qui se donne l'idée du Grand Être en vue de méditer sur son extension et sur sa compréhension. Ce n'est point le contenu représentatif de cette idée qui importe : autrement on serait en droit de prier le chef du positivisme de s'expliquer sur ses démarches : démarches qui ne tendraient à rien de moins qu'à réaliser une abstraction. Il s'agit de bien autre chose : de la valeur pratique de cette idée, de ses bienfaits comme source de sentiments et d'actes. Imaginez cette idée à l'œuvre, mettez-la en mouvement, si j'ose ainsi parler, vous en apprécierez la valeur; et c'est sur sa valeur qu'il la faut juger.

Au moment où s'élabora, dans l'esprit d'Auguste Comte, l'idée du Grand Être, c'est-à-dire de l'Humanité considérée comme un vaste organisme vivant et agissant, on peut supposer, on doit supposer même qu'il s'éprit de sa conception, et qu'il ne fut pas loin d'éprouver ce que le chrétien éprouve au moment où il se sent converti, c'est-à-dire renouvelé. On sait que la *Divine Comédie* et

l'*Imitation* ne quittaient jamais sa table de travail et qu'il les lisait comme une bible. Il jugeait que l'œuvre de Dante, ce poète si prompt aux grandes haines, est inspirée, dans son ensemble, par le plus profond amour humain. Et il ne désespérait pas d'exciter chez ses disciples des sentiments du même genre, jugeant des autres par lui-même, confiant dans l'efficacité souveraine de son propre exemple.

M. Georges Dumas nous a dit le rôle que joua Clotilde de Vaux dans cette conversion véritable, comment la jugeait Auguste Comte et comment elle mériterait d'être jugée. Auguste Comte ne l'eut point rencontrée, que l'essor de ses facultés affectives et religieuses en eût été vraisemblablement compromis. Il est donc naturel qu'Auguste Comte ait commandé à ses disciples d'unir à son nom celui de son amie. Libre à qui voudra d'en sourire : mais Clotilde de Vaux, en qui le cœur, assurément, fut plus fécond que l'esprit, et qui serait restée assez pauvre d'intelligence, si Auguste Comte ne s'était trouvé là pour lui en prêter, appartient à l'histoire du positivisme et le nom de mère de la nouvelle Église lui revient de droit. L'amour chaste qu'elle imposa au philosophe lui valut d'être adorée après sa mort à la manière d'une sainte. Elle avait cessé de vivre qu'Auguste Comte lui écrivait encore. — Il était donc fou! — Pas plus que n'étaient fous, ni l'auteur de l'*Imitation*, ni celui des *Méditations Chrétiennes*. Qu'est-ce, après tout, que rédiger un acte d'adoration, sinon « correspondre » avec Jésus-Christ?

Mais le dévot qui correspond avec Jésus-Christ, croit Jésus au ciel, assis à la droite du père! — Mais Auguste Comte attribuait aux êtres humains qui s'étaient montrés les dignes serviteurs du Grand Être, une immortalité dont il plaçait le siège dans la conscience des survivants. L'essentiel, à ses yeux, était de penser beaucoup aux êtres chers disparus, de méditer sur leurs qualités d'esprit et de cœur pour nous améliorer nous-mêmes. Peu importait à l'ami de Clotilde de Vaux que ses lettres fussent lues. Il lui importait beaucoup qu'elles fussent écrites. En cela, non seulement Auguste Comte prouvait qu'il se connaissait bien, mais encore il faisait preuve d'une connaissance profonde de la nature humaine. La prière nous rend meilleurs par le recueillement qui l'accompagne et par le désir d'amélioration qu'elle implique. Et de même que la vertu porte avec elle sa récompense, ne peut-on dire

de la prière, qu'en s'énonçant, elle commence déjà à s'exaucer?

On sait avec quel dédain Ernest Renan s'est exprimé sur Auguste Comte. Il ne l'avait probablement jamais lu. Entendons qu'il ne l'avait jamais lu de bon cœur. Il y avait dans la nature d'Auguste Comte des « envers » qui le choquaient. Son optimisme naïf, sa foi au progrès, sa confiance exorbitante dans la possibilité de faire vivre une religion, non pas sans dogmes, mais sans Dieu, voilà qui était bien fait pour mettre Renan hors de lui, si ce maître railleur n'eût préféré le haussement d'épaule à tout geste d'indignation.

Que faisait-il d'autre, pourtant, lui, qui célébrait dans la foi au devoir, l'efficacité souveraine d'une illusion, et qui terminait l'un de ses plus sceptiques écrits, par la plus éloquente et la plus émouvante des oraisons dominicales? Il levait les yeux, il élevait son âme vers des cieux qu'il savait vides. Mais peu lui importait qu'ils fussent vides, si l'élan de la fierté humaine suffirait à les remplir. Cet élan suffit-il? Renan répondait : « peut-être ». Pourquoi donc ne pardonnait-il point à Auguste Comte d'avoir répondu : « oui »?

Quittons maintenant l'auteur des *Dialogues Philosophiques* et tournons-nous vers les modernistes du temps présent. Je sais bien qu'entre le Dieu de ces modernistes et celui de la Religion positiviste il y a toute la différence du néant à l'être. Ainsi penserait n'importe lequel des modernistes et l'on aurait mauvaise grâce à s'en montrer surpris. Pourtant si l'on se souvient de la manière dont certains amis du modernisme parlent des dogmes, celui de l'existence de Dieu mis à part, il semble bien qu'ils les jugent plutôt sur la valeur que sur le contenu. Quand il leur paraît que l'essentiel est moins de savoir si Dieu est ou peut être une personne que de l'adorer comme s'il en était une, Auguste Comte se parlant à lui-même n'eût probablement pas manqué de dire : « En voilà qui vont se faire condamner à Rome avant qu'il soit longtemps. Mais qu'ils montrent d'intelligence dans leur manière d'entendre et de pratiquer leur religion! »

Nous ne croyons point toutefois que les opinions d'un W. James, dans un livre tel que l'*Expérience Religieuse*, eussent trouvé grâce devant Auguste Comte. Il n'aurait guère compris le mot, lui qui n'admettait d'expérience qu'à la condition d'en pouvoir isoler les éléments : l'élément sujet, d'une part; l'élément objet, de l'autre.

Et il faut que ces deux éléments existent séparés. Et il faut que la séparation soit universellement évidente ou susceptible de le devenir. Tel n'est point le cas de l' « expérience religieuse ». W. James eut répliqué en alléguant le caractère spécial de cette expérience. Certes eut-il insisté, la présence du Divin avec lequel vous entendez dire à une personne qu'elle s'est trouvée momentanément unie, ne résulte pas objectivement de ce que cette personne affirme. Ne vous inquiétez pas de ce qu'elle dit. Observez sa conduite. Cette personne n'est plus la même. Elle s'est véritablement convertie. Les effets sont là pour attester l'action de la cause.

Soit, répondrait un positiviste fidèle à la religion de Comte, mais il faudrait prouver que telle est la vraie cause de ces effets. Or Auguste Comte attribue les mêmes effets à l'exercice méthodique de l'imagination fétichique élaborant l'idée du Grand Être et lui conférant par l'intensité de la méditation une ombre d'objectivité momentanée. Oh! nous savons bien que ce que nous venons d'écrire ne se trouve pas dans Auguste Comte : mais Auguste Comte l'aurait-il désavoué? Je me figure mal un temple positiviste rempli de fidèles un jour de fête de l'Humanité. Je n'entends point d'ici l'officiant exaltant les vertus de ce Grand Être et commentant le genre d'existence que lui confèrent les imaginations plus ou moins bien disciplinées. Je ne doute pas du soin avec lequel les prêtres de l'Humanité eussent réprimé les affolements ou même simplement les écarts de l'imagination fétichique, si de tels écarts s'étaient produit. — Car il s'en serait produit, on peut l'affirmer, surtout du côté féminin, et très probablement pendant les offices. — L'important serait de savoir quel genre de répression eût appliqué Auguste Comte. Eût-il été partisan de multiplier les solutions indulgentes? Il eût probablement tenu compte de la distinction des sexes et des conditions sociales. Il eût tenu compte surtout du « régime moral » des prévenus; et il les eût, peut-être, renvoyés des fins de la plainte après une sage admonestation, en faveur de leur avancement dans le « régime ». Spinoza qui n'allait plus à la synagogue conseillait à ses hôtes d'aller à la messe ou au temple. Il est vrai que Spinoza n'était le fondateur d'aucune religion, au contraire.

Tant y a qu'Auguste Comte n'a pas été très loin de refaire consciemment, et les yeux grands ouverts sur ce qui se passait en son propre esprit, le chemin par où passèrent, vers le second siècle de

notre ère, les précurseurs — célèbres ou anonymes — et les préparateurs du concile de Nicée, qui de la meilleur foi du monde, divinisaient Jésus[1], et ne se doutant pas qu'ils le divinisaient, parce qu'ils s'y étaient mis à plusieurs et que chacun ne pouvait se rendre compte de sa part de mise. Aussi Auguste Comte, attentif au moindre de ses pas, brûla-t-il un grand nombre d'étapes. Mais n'en doutons pas. Si nous voulons nous renseigner sur la formation d'un dogme, le chef du positivisme, n'est, peut-être pas, la seule autorité qui compte et nous ne voudrons pas être de cet avis : il est pourtant une autorité à consulter. Et le cas du fondateur de la Religion Positive est précieux, à tous égards, pour ceux qu'attirent les problèmes posés par le pragmatisme touchant la manière dont l'action influe sur la pensée et dont la valeur d'une idée à naître influe sur la naissance et sur l'élaboration de cette idée. Le pragmatisme nous montre les idées à l'œuvre. Auguste Comte a fait davantage, si possible : il nous a montré à l'œuvre l'esprit pragma-

1. Orthodoxe, libre croyant, libre penseur, nul ne devrait douter ni de l'histoire, ni de l'évolution des dogmes. Et pourtant combien d'orthodoxes résistent! Comme si les religions, même celles qui se disent révélées, pouvaient s'établir d'un seul coup et se créer, ainsi que par l'esprit de Dieu, selon la Genèse, fut créée la lumière! Il est toujours délicat de se prononcer sur une attitude d'orthodoxes, quand on n'est point de leur église, et qu'on rejette tout ou partie de leur croyances. Sous ces réserves, et sauf erreur ou sophisme involontaire, je vois mal le péril que ferait courir à une foi religieuse la thèse de l'histoire et de l'établissement progressif des articles de son *credo*. Il y a plus. Si l'on admet la Providence et qu'on la fasse intervenir dans les grands événements, un événement tel que le concile de Nicée, comme aussi ceux qui le préparèrent doit compter au nombre des faits providentiels. Les décisions de ce concile ne sauraient avoir été prises qu'avec la permission divine. Et donc c'est la sagesse divine qui aurait dicté le *credo* de 395, malgré les quatre siècles qui séparèrent la naissance de Jésus du moment où fut reconnue et décrétée la divinité de sa personne.

Plus on y songe, plus on se persuade que l'état d'esprit religieux ne finira point de sitôt. Le *quidquid dixeris argumentabor* est, de toutes les ambitions, la plus facile à réaliser pour un croyant avide de garder, et soucieux de sauvegarder sa croyance. L'esprit philosophique et l'esprit religieux peuvent vivre en bonne intelligence chez le même individu. L'esprit scientifique pareillement. Il suffit d'être fidèle au principe de Pascal, et de ne pas appliquer à un « ordre » les arguments qui conviennent à un ordre différent. Sans compter qu'on est toujours libre de se refuser à l'examen critique. Ils ne sont point rares les hommes restés croyants, et restés tels parce qu'ils le veulent, en dépit des arguments contraires dont ils ont la poche pleine et qu'ils ne sortent ni ne sortiront jamais de leur poche. Aussi ceux qui attribuent l'éclosion, la consolidation et la conservation de la foi religieuse à je ne sais quelle grâce, comme aussi son absence ou sa perte à je ne sais quelle disgrâce, ne font peut-être que mal dire. Ils s'expriment en termes d'un choix discutable, mais ce qu'ils donnent à entendre est psychologiquement et profondément vrai.

tiste, lui-même, dans ce qu'il a d'essentiel et de souverainement efficace.

III

On sait que le culte positiviste a trois objets : le Grand Être : l'Humanité, laquelle — et la formule a vraisemblablement pénétré chez nous jusque dans nos écoles primaires — « se compose de plus de morts que de vivants[1] »; le Grand Fétiche : la Terre; et à ce propos, je prie qu'on lise, dans la *Philosophie de l'Expérience* de W. James, le brillant et sympathique résumé qui nous est fait de la métaphysique de Théodore Fechner : on pourra relire ensuite les pages de la *Synthèse subjective* où il est question du Grand Fétiche. Ici, pour justifier son appel à notre imagination, Auguste Comte essaie de se figurer notre Planète sur le type d'un grand organisme autrefois conscient, dont la conscience se serait retirée progressivement. Quand on a lu Fechner, on comprend mieux Auguste Comte. Le troisième objet du culte positiviste est : le Grand Milieu ou Espace. Je ne me souviens avoir lu chez Comte rien d'exactement semblable à ce que je vais dire. Je ne pense nullement aller contre sa pensée en considérant le Grand Milieu, théâtre du déterminisme ou de l'ordre universel, comme ayant droit, par cela surtout, à notre vénération.

Décidément il y avait mieux à faire qu'à se mettre du côté des railleurs. Et d'ailleurs, nous apercevons ici, ce dont il importe de ne jamais perdre la trace, l'esprit positif travaillant à côté de l'esprit religieux. En quelque lieu qu'il nous plaise de nous situer, nous constaterions, d'un bout à l'autre du système, leur union efficace. On pourrait se divertir ici à très peu de frais, alléguer les conclusions de l'*Esthétique Transcendentale*, et transformer les adorateurs du Grand Milieu en adorateurs du Néant. On se montrerait plus juste envers la mémoire d'Auguste Comte, si l'on se souvenait de ce que fait la valeur religieuse de ce Grand Milieu : ce

1. Il ne sera pas inutile d'observer que ce concept-image du Grand Être qui est l'humanité, se forme d'abord à l'aide d'un concept-image d'extension moindre et qui a pour contenu l'ensemble des êtres dignes de figurer dans *notre* histoire. L'histoire générale n'est qu'un prolongement de l'histoire nationale. D'où il suit que deux cultes, celui de l'humanité et celui de la patrie s'unissent sans s'opposer; ce qui est de la meilleure pédagogie sociale.

sont les astres qui le peuplent, ce sont les corps célestes qui s'y meuvent, c'est l'ordre immuable qui règle leurs mouvements. C'est plus encore : c'est le même ordre envisagé dans son essence, entendons l'ordre géométrique et mathématique. Et c'est par où le fondateur du culte positiviste rejoint le professeur du *Cours de Philosophie positive* Et c'est par où il convient de terminer notre enquête. En effet, le grand, le très grand pragmatiste qui a nom Auguste Comte n'appartiendra, ou du moins ne saurait appartenir, exclusivement, à l'histoire du pragmatisme. Nous accuserait-on, par hasard, de jouer sur les mots si nous disions de l'auteur de la *Synthèse subjective* : « Il fut pragmatiste, il ne fut point *un* pragmatiste, attendu que ce qu'il fut, il ne le fut pas exclusivement »? En nous exprimant ainsi nous donnerons à entendre :

1° Qu'Auguste Comte, à l'exemple, ou plutôt, à l'imitation des grands maîtres de la pensée, a tracé plus d'une direction à la pensée future : *a*) la direction scientifique et rationaliste ; *b*) la direction empiriste. (Les éléments de l'une et de l'autre se dégageraient fort bien du *Cours*), *c*) la direction sociale et religieuse, soit la direction pragmatiste.

2° Qu'entre ces directions divergentes, si d'autres estiment un choix nécessaire, Auguste Comte n'aperçut point la nécessité de choisir. Il ne renia jamais son *Cours* ni l'esprit rationaliste qui en pénètre tant et de si importantes pages.

Peut-être, le jour où le maître s'aperçut, et celui où il acheva de se persuader qu'une société sans religion est un organisme privé d'un de ses plus importants organes, il dut se croire « rejeté en pleine mer ». Lui, si près de Diderot et surtout de d'Alembert par sa façon d'envisager les métaphysiciens, le voilà qui s'aperçoit marchant dans les pas d'un de Bonald et d'un de Maistre? Ceux-ci ne doutèrent jamais de cela qu'Auguste Comte vient de découvrir. Son « Amérique » n'est pour eux, qu'une « Méditerranée ». — J'ignore si le moment que traversa l'esprit de Comte fut un moment tragique. Si la crise fut longue ou douloureuse, le philosophe la surmonta et fit preuve d'un héroïsme spéculatif digne des plus grands éloges. Car il changea de navigation sans changer de navire. Et même il ne rebroussa point chemin. Il voulut rester, dans l'histoire, l'auteur du *Cours de Philosophie positive*. Et il restera tel. C'est assez dire qu'il comptera parmi les défenseurs de la

raison, et jusqu'à un certain point, du rationalisme. Si l'on en doutait, que l'on ouvre le *Discours sur l'Esprit positif*[1], on lira ce qui suit :

« Il importe de bien sentir que le véritable esprit positif n'est pas moins éloigné, au fond de l'empirisme que du mysticisme; c'est entre ces deux aberrations (*sic*), également funestes, qu'il doit toujours cheminer. »

Et plus loin (p. 255) :

« Quoique les nécessités purement mentales, soient sans doute, les moins énergiques de toutes celles inhérentes à notre nature, leur existence directe et permanente est néanmoins incontestable chez toutes les intelligences : elles y constituent la première stimulation indispensable à nos divers efforts philosophiques, trop souvent attribués surtout aux impulsions pratiques, qui les développent beaucoup, il est vrai, mais ne pourraient les faire naître. »

Voilà si je ne me trompe un coup droit porté au pragmatisme. Et pourtant le génie pragmatiste habita l'esprit d'Auguste Comte. Mais il n'y habita point seul. Les orthodoxes du positivisme traitent Littré de renégat parce qu'il ne voulut accepter, de son maître, ni sa *Politique* ni son *Catéchisme*. En oubliant, et le *Cours de Philosophie positive*, et l'esprit dont ce cours est animé, les positivistes orthodoxes, s'il s'en rencontre, auxquels il plairait de dresser la statue de Comte dans le voisinage des bustes de Peirce ou de Dewey — car ceux-ci auront un jour leurs bustes — feraient, à leur tour, œuvre de renégat.

Occupons-nous maintenant du criticisme, dans ses rapports avec le pragmatisme.

IV

Qui dit « criticisme », au temps ou nous sommes, dit « néo-criticisme ». La doctrine de Kant ne « s'est » jamais donné le nom

1. A la page 246 de l'édition Leverrier. Je la recommande, cette édition, aux élèves et aux étudiants. Elle est faite avec le plus grand soin. Elle est d'une richesse singulière d'illustrations empruntées à l'œuvre du philosophe dont M. Leverrier a entrepris l'étude avec une sympathie qui tout en se donnant, ne s'abandonne jamais. L'ouvrage est édité à la librairie Garnier. Le *Discours* est précédé des deux premières leçons du *Cours de Philosophie positive*.

qu'elle a reçu de l'histoire. Renouvier a revendiqué ce nom pour sa doctrine. Dans l'article *Criticisme* que nous avons rédigé pour la *Grande Encyclopédie*, seuls le nom de Renouvier et la doctrine de Renouvier sont en cause. Et pourtant (nous l'avons d'ailleurs rappelé dans l'article *Critique* du même recueil) le père du criticisme est Kant et restera Kant : nul ne lui ôtera le rang ni ne le lui disputera.

Dans son excellent livre sur le Pragmatisme, M. Moore plaide contre W. James l'originalité et la nouveauté de la doctrine. Il donne sommairement, arbitrairement, avec plus d'esprit que de véritable intelligence de l'histoire, un aperçu des doctrines annonciatrices de la sienne. Il consent à ranger Kant parmi les « précurseurs » du pragmatisme. C'est montrer de la prudence, une prudence que l'on n'attendait guère chez l'ami du paradoxe qu'est M. Moore. C'est montrer même de l'ingratitude.

Certainement, pour faire de Kant l'inventeur du pragmatisme, il faut y mettre quelque bon vouloir; il faut « plaider ». Mais que la plaidoirie serait intéressante et qu'il serait aisé de la rendre vraisemblable! — Sans doute, l'auteur de la *Critique de la Raison pratique*... — Vous n'y êtes pas. Si j'étais l'avocat que je viens de dire, ce genre de plaidoirie manquerait à mes yeux d'élégance! Tout le monde sait ou croit savoir que l'idée des *Postulats de la Raison pratique* est l'une des premières et des plus éclatantes manifestations de l'esprit pragmatiste. Cherchons autre chose pour renouveler la plaidoirie. — Alors on cherchera dans la *Critique de la Raison pure*? — Précisément! Et je ne doute pas que l'on ne trouve.

Car enfin s'il nous est parlé dans cette première des trois *Critiques* d'un Esprit qui se soumet le réel, qui « l'informe », qui le « phénoménalise », c'est comme si l'on parlait d'un esprit qui soumet la réalité à ses exigences, qui la manie, non pas à son caprice ni même à son gré, mais enfin qui la discipline, qui l'adapte à sa nature, à ses besoins. On dirait d'un acteur remaniant un rôle. Et même la comparaison pécherait, ici, par excès de faiblesse.

Ainsi que la conduite le savoir a ses nécessités. Et ces nécessités dont, tout à l'heure, nous voyions Auguste Comte prendre plaisir à diminuer l'importance, non seulement, sont, de toutes les nécessités, les plus inéluctables, mais encore c'est en elles et nulle

part ailleurs que veut être cherché le type de la nécessité. Il y a donc un pragmatisme de l'intelligence et les vérités que nous devons à l'exercice de l'entendement sont des vérités à son usage et à sa taille. Les vérités sur lesquelles la science repose sont des vérités ajustées. Voilà ce que M. Moore aurait dû dire. Voici ce que M. Moore aurait eu la perspicacité d'apercevoir s'il n'avait tenu à mettre en vedette la nouveauté, la récente originalité de la philosophie pragmatiste [1] !

Il y a plus. Songez que dans sa théorie générale des *Premiers Principes* (voir le livre *Du Vrai, du Beau et du Bien*), Victor Cousin consacre une leçon tout entière à la *valeur* de ces Principes. Et voilà l'idée de *valeur* introduite en philosophie. Et voilà le pragmatisme installé au cœur de cette philosophie. La question de savoir quelle est « la valeur des Principes » revient à se demander si l'intelligence réfléchit sans réfracter, ou si son pouvoir réfringent est, chez elle, inséparable du pouvoir de réflexion. Et c'est bien ainsi que la question est posée dans la « leçon » de Victor Cousin, car il s'agit, ni plus, ni moins, d'une leçon professée en Sorbonne.

Et maintenant trêve de paradoxes! Oui certes, Kant croit aux exigences de l'entendement. Mais il croit par cela même à l'influence médiatrice de nos fonctions représentatives : non seulement il y croit, mais il la célèbre. D'où cette conséquence, et elle est grave, que les données de la connaissance ne sortent jamais de l'inconscient. On peut bien les postuler. On ne les saurait atteindre. Notez en effet que le rationalisme se résume dans une affirmation de ce genre. Or, si l'on prétendait réconcilier les rationalistes et les pragmatistes, n'est-il pas à prévoir que les seconds protesteraient? — Alors on renoncera à la plaidoirie de tout à l'heure? — Je ne dis point cela. Je dis qu'avant de tenter la gageure, on fera bien de réfléchir. J'ajoute qu'il y aurait excès à protester contre la thèse de « Kant pragmatiste ». Et ces raisons pourraient bien être

1. Au point de vue de Kant, dirait un pragmatiste soucieux de situer Kant parmi ses maîtres, toute vérité devient une invention. Si telle est la définition pragmatiste de la vérité — j'en atteste Bergson dans son Introduction à la traduction française du *Pragmatisme* de James — Kant, même dans la partie spéculative de sa philosophie, se rapprocherait du pragmatisme. Au surplus, quand l'auteur de *L'Evolution créatrice* dit que l'entendement s'est fait un monde à son image, il se fait une conception pragmatiste de cet entendement.

jugées décisives sans réfléchir aux raisons qui en atténueraient l'invraisemblance.

Tournons-nous, maintenant, vers le néo-criticisme, ou plutôt vers son chef, Charles Renouvier.

V

Le 23 avril dernier, nous étions prié par les membres de la *Bibliotheca philosophica* de Florence d'exposer « nos idées sur le criticisme ». Il nous parut intéressant de plaider une cause qui ne cessa jamais d'être notre cause bien que, ou même parce que, depuis 1907 nous avions considérablement... émigré.

Nous avouâmes cette émigration devant nos auditeurs. Après tout c'était une émigration « à l'intérieur » : oui, à l'intérieur du néo-criticisme. Jadis, au moment de *Croyance et Réalité*[1], nous étions sous l'influence du *Deuxième Essai de Critique générale*. En ce temps-là, les *Principes de Psychologie* de W. James, à la veille de paraître, n'avaient pas encore paru. Le beau recueil de conférences désormais célèbre sous ce titre : *The Will to believe*, n'était encore qu'en préparation. Mais il n'y a plus à en douter : sans savoir un mot du pragmatisme nous traversions le pragmatisme sous l'égide... de Renouvier Détrompons-nous : notre guide, qu'en ce temps-là nous croyions être Renouvier, n'était autre que le philosophe appelé par Renouvier « son maître » : J. Lequier, un maître de génie, et comme écrivain, et comme penseur. Peut-être d'autres penseront-ils que le disciple se montra d'une modestie singulière. Quelques-uns jugeront — ceci est plus important et plus grave — cette modestie avec sévérité. Il leur paraîtra qu'un philosophe ne doit se mettre à la remorque d'un autre qu'après s'être rendu compte de ses forces ou plutôt de sa faiblesse relative. Je ne sais si je me trompe; mais, après beaucoup et de longues réflexions, celui qui a mis J. Lequier au-dessus de Renouvier, fût-ce Renouvier lui-même, mérite une pénitence.

La pénitence de Renouvier fut longue. Elle dura toute sa vie.

1. Paris, Alcan, in-12, 1889. En ce temps-là nous n'eussions jamais écrit le morceau par nous publié dans l'*Année philosophique* de 1909 sous le titre de *Questions préliminaires*.

Elle consista dans une indifférence progressivement croissante à l'égard du problème qui est ou nous paraît être depuis Kant, le problème, par excellence, de la philosophie : celui de la Représentation et de ses Éléments. Maintes fois il nous est arrivé, dans nos entretiens avec Renouvier, de le supplier d'approfondir l'une des parties capitales de son *Premier Essai*, celle où il analyse la Représentation et dénombre les catégories. Il les compte, il les range. Il n'en changera guère ni l'ordre ni le nombre [1]. Donc il est impossible de dire que ce nombre des catégories est exclusivement « cardinal » et n'est « ordinal » à aucun titre. Seulement on se le demande et il y a lieu de se le demander. Il faudra qu'O. Hamelin s'en mêle, et tente le classement ordinal que l'on sait pour faire soupçonner, chez Renouvier, le pressentiment obscur, non seulement d'un alignement mais d'un enchaînement possible des principes de l'être et du savoir.

Les choses étant ainsi, on peut bien dire que si le *Second Essai* de Renouvier est un résultat de l'esprit pragmatiste, c'est l'esprit rationaliste qui inspira la *Logique générale* ou *Premier Essai*. Alors le cas de Renouvier fut le même que celui d'Auguste Comte?

Il n'en diffère point absolument. Toutefois, si l'on eut raison de voir en Auguste Comte un penseur dénué d'esprit critique, Renouvier ne manqua point de cet esprit. Il en eut même beaucoup. Il en eut presque autant qu'il est permis d'en avoir. Aussi l'on s'étonne qu'il ait émigré du rationalisme au pragmatisme sans s'apercevoir qu'il changeait d'attitude. On s'étonne de ce conflit entre l'esprit rationaliste et l'esprit pragmatiste, dont l'histoire, chez Renouvier, ne fait qu'une avec l'histoire de sa propre doctrine. Et la surprise est d'autant plus excusable, que Renouvier eut conscience de certains changements dans ses opinions et sur des points les plus graves. D'où vient qu'il n'ait pas senti fléchir le rationalisme du *Premier Essai de Critique générale* au moment où il écrivait le second? Je pose la question car elle en vaut la peine. Et elle en vaut tellement la peine qu'en proposer une solution, à la ren-

1. Dans la *Nouvelle Monadologie* la *finalité* figure avant la *causalité*. J'y vois une preuve nouvelle d'indifférence spéculative.... à moins que Renouvier n'ait eu un instant l'idée de « descendre » l'échelle à partir de la *Personnalité* jusqu'à la *Relation* et que la place tenue par la *Finalité* dans le présent ouvrage ne soit comme un souvenir de ce dessein.

contre, fût-ce une solution plausible, équivaudrait à en méconnaître l'importance.

Que Renouvier ne se soit point rendu compte de l'esprit qui animait son second essai, c'est ce qu'il est aisé de voir quand il se trouve face à face avec l'un des représentants de l'empirisme au XIX[e] siècle. Il tient ferme pour Kant et les partisans de l'*a priori* dans la connaissance. Il entend faire cause commune avec ces partisans. La façon dont il se comporte vis-à-vis de Spencer est significative. Elle nous donnerait le change, si nous oubliions qu'il combat, en Spencer, beaucoup moins l'empiriste que le moniste, avocat de l'inconnaissable et, par suite, de l'absolu. Mais avec Stuart Mill, Renouvier prend une attitude singulièrement plus conciliante : il va, presque, jusqu'à lui accorder sa théorie de l'Induction dans ce qu'elle a d'essentiel. Décidément plus la doctrine se développe, plus l'empirisme y fait des brèches. Et nous savons, grâce à William James, que de l'empirisme au pragmatisme, la distance est courte.

Elle n'est pourtant point négligeable. Et s'il n'y avait rien de plus à dire sur le pragmatisme ou les tendances pragmatistes de Renouvier, notre thèse se réduirait à une simple plaidoirie.

Il y a mieux à dire. Dans son dernier livre sur la *Pensée* dont nous sommes heureux de constater les tendances, car elles sont rationalistes, l'auteur de la *Philosophie des Idées-Forces* déclare qu'en mettant cette philosophie en état de vivre et, par suite, de se défendre, il n'a jamais entendu sacrifier l'élément représentatif de l'idée. Et il se reconnaît le droit de prendre la parole dans le conflit entre rationalistes et pragmatistes; la philosophie des idées-forces ne confère-t-elle point à l'idée un pouvoir d'action? Et donc l'adversaire actuel du Pragmatisme qui a nom Alfred Fouillée se range parmi les promoteurs de la doctrine pragmatiste.

Ceci entendu, il devient évident que des titres, au moins égaux, veulent être reconnus à Renouvier. Car la partie maîtresse du *Deuxième Essai* est la théorie psychologique du « Vertige-Mental ». Pour la première fois, peut-être, un philosophe s'avise de découvrir aux idées une propriété que leur sens commun ne leur refusait guère. Mais ne sait-on pas que le sens commun devance ordinairement la philosophie? Cette propriété consiste, toutes les fois que l'idée a pour contenu représentatif une suite de mouve-

ments coordonnés en vue d'un acte, à déterminer l'exertion de ces mouvements et à produire l'acte. L'idée est donc capable d'œuvrer : elle est un *working* au sens rigoureux du terme. Cela, Renouvier ne l'a pas seulement dit. Il l'a prouvé car il l'a montré. Il a montré que la peur de tomber fait tomber, non par crainte de l'accident possible mais par la présence constante des images à l'aide desquelles le sujet se représente l'accident. Entre la chute finale et la peur initiale des suites d'idées ou d'images s'interposent, dont l'obsession annule la volonté d'arrêt. Pareillement, sous l'influence d'une opinion que l'on souhaite voir devenir sienne, à moins que l'on ne redoute son établissement dans notre esprit, on fixe son attention sur elle, et tous les *vade retro* du monde n'y font rien. Plus on la repousse, plus on l'envisage; et plus on l'envisage plus on la fait sienne. Et ne voyons point là un simple effet de l'analogie, une transposition au moral d'un cas d'ordre physique. Renouvier, par sa théorie du vertige mental, a soumis le vertige physique à une juridiction qui le dépasse et le domine. D'abord il n'est pas de vertige physique au sens propre du terme, à moins que le mot ne reçoive une signification qui le rendra synonyme d'étourdissement. Partout ailleurs, entre la crainte d'avoir le vertige et le vertige proprement dit, une obsession s'intercale toujours. D'où le caractère mental du phénomène. Le vertige physique devient ainsi une espèce enveloppée dans un genre, lequel genre est le vertige mental.

Nous insisterions davantage si notre dessein était de faire ressortir l'originalité de la thèse. Sa nouveauté, ses relations étroites avec la théorie des idées-forces qui l'a suivie à longue distance, mais, historiquement, ne paraît pas en dériver. L'essentiel est ici de comprendre, qu'au moment où il élaborait sa théorie, Renouvier se plaçait — sans le savoir, comment l'eût-il su d'ailleurs? — au cœur du pragmatisme. Il établissait entre l'idée et l'action un lien des plus étroits, puisque, dans tous les cas où l'idée se passe de traduction matérielle, il lui est néanmoins possible de déterminer un état de vertige d'où résultent l'affirmation et la croyance. Celles-ci, on le sait, excèdent les bornes de la représentation théorique « pour franchir le seuil de la représentation pratique ».

Remarquons, maintenant, que le *Deuxième Essai de Critique générale*, dans ses parties neuves et fécondes, prolonge la théorie

du vertige mental, et en varie incessamment les échos. Grâce à elle, Renouvier se libère du fantôme de la causalité transitive et c'est sur une causalité nouvelle qu'il appuie sa doctrine du libre arbitre. Celle-ci, à son tour, servira de base à une autre doctrine : celle de la certitude ou plutôt de la croyance. Assiégée, jadis, par de nombreux et implacables adversaires, cette doctrine nous semble de jour en jour mieux comprise. Nous dirions qu'elle a su réparer ses brèches si nous n'étions pas de ceux qui, jadis, l'aidèrent à les réparer.

Les pragmatistes de l'heure présente n'ont donc point tout à fait tort en adressant l'épithète de transfuge aux disciples de Renouvier — si toutefois il s'en rencontre plus d'un qui mérite ce reproche — dont les idées naguère, voisines des thèses pragmatistes du maître, ont changé de direction pour se rapprocher des thèses rationalistes du *Premier Essai de Critique générale*. Il y a là un changement de front véritable et il n'est pas certain que l'épanouissement conscient du pragmatisme actuel n'y a pas contribué...

Le néo-cricitisme est encore trop près de nous pour que le moment soit venu d'en faire l'histoire. Je me figure toutefois que les tendances pragmatistes de Renouvier ne seront, dans l'avenir, jamais mises en doute, pas plus que son rationalisme des premières années. Je me figure aussi que les idées du même philosophe sur l'avenir de l'espèce humaine et de l'individu attesteront, au regard de l'historien, un souci croissant des problèmes moraux et sociaux, une conscience progressive des droits de l'action et de la nécessité de conformer ce que l'on pense à ce que l'on veut ou à ce que l'on doit.

— Mais enfin Renouvier fut le philosophe « des dilemmes ». Il y a dilemme entre le pragmatisme et le rationalisme. Renouvier ne saurait donc avoir été l'un et l'autre! —

S'il avait eu conscience de l'option nécessaire il aurait très certainement opté. Mais il n'eut pas conscience de l'option nécessaire. Il laisse donc un nom, un grand nom dans l'histoire de la pensée française au XIX[e] siècle et que les rationalistes, d'un côté, les pragmatistes, de l'autre, revendiqueront justement.

LIONEL DAURIAC.

L'INTROSPECTION

La question que nous voudrions examiner est celle de la portée et de la valeur de l'introspection. Il n'en est pas de plus rebattue, il n'en est pas non plus, peut-être par là même, de plus embrouillée et de plus confuse. On va répétant sans cesse que le sujet qui s'observe ne peut sortir de lui-même, partant que ce qu'il observe ne regarde que lui et ne vaut que pour lui, qu'on n'en peut rien conclure ; autrement dit, on refuse à l'introspection toute portée générale, toute valeur scientifique. On devrait après cela la récuser comme méthode psychologique, la psychologie étant tenue pour une science et ayant, comme telle, le général pour objet ; mais au contraire on déclare qu'elle est la méthode essentielle de la psychologie, celle qui constitue son « originalité » et aussi assure « sa supériorité sur les sciences du monde extérieur. Les faits que la psychologie étudie, dit Ribot, étant connus par l'observation interne, sont comparativement libres d'inférence et, comme tels, moins sujets à l'erreur[1] ». Bien plus, on soutient que l'introspection est la connaissance par excellence, celle devant laquelle s'arrête le doute, la seule qui soit « vraie d'une vérité absolue. L'humble connaissance que l'homme le plus vulgaire a de lui-même est, en ce sens, hors de pair avec la connaissance qu'un Laplace a du ciel. Car le ciel de Laplace n'est encore qu'un *ciel apparent*, mais la connaissance que l'homme le plus vulgaire a de soi est l'appréhension immédiate du *réel*. Il y a plus de réalité absolue dans le sentiment qu'un homme, qu'un animal même a de sa douleur, quand on le frappe, que dans toutes les théories de la physique ; car par delà ces théories on peut se demander ce que sont les choses. Mais c'est une absurdité de se demander si, par delà la douleur dont on a conscience, il n'y a pas une douleur différente de celle-là[2] ».

1. *La Méthode dans les sciences : Psychologie.*
2. E. Rabier, *Leçons de Psychologie*, p. 33.

Ainsi, d'une part, la connaissance des faits psychologiques par la conscience aurait une valeur absolue ou du moins serait, de toutes les connaissances, la plus immédiate, partant la plus exempte d'erreur, et, de l'autre, elle serait strictement individuelle, et « hors d'état d'atteindre le caractère de généralité que la science exige ». (Ribot.) Sans doute il n'y a point là de contradiction à la rigueur, car on peut distinguer la *portée* d'une connaissance de sa *valeur*. Encore est-il que c'est une distinction qu'on ne fait point, qu'on ne prend point la peine d'établir ni de justifier.

L'opinion la plus répandue paraît être que la méthode introspective est bonne, mais incomplète, et qu'à elle seule, sans le concours de la méthode objective, elle ne saurait fonder une science. Mais comment cette méthode peut-elle être jugée valable et insuffisante tout ensemble? De quelle insuffisance entend-on parler? Veut-on dire simplement que son information est courte? Il semble bien qu'on vise à la fois son *étendue* et sa *valeur*. En effet, M. Ribot, résumant les objections adressées à la méthode introspective, écrit : 1° « Si l'on prétendait s'en tenir rigoureusement à l'introspection, la psychologie cesserait d'être une science pour devenir simplement l'histoire interne d'un individu... ; 2° Les états psychologiques n'étant observables que pour celui qui les éprouve, il est impossible qu'un autre vérifie l'observation ou l'analyse du psychologue, à l'encontre de ce qui se fait dans les sciences objectives »[1]. La connaissance des faits psychologiques serait donc deux fois anti-scientifique : elle serait sans contrôle, sans preuves, et elle serait sans portée générale. On ne dit pas sans doute que c'est parce qu'elle ne peut être prouvée que cette connaissance ne peut être généralisée, mais il n'est pas sûr qu'on s'interdise de le penser. La portée et la valeur de l'introspection sont en fait toujours incriminées ensemble; elles paraissent donc liées, solidaires. Ne faudrait-il pas au contraire les dissocier?

En tout cas, la seconde thèse, énoncée par M. Ribot, nous paraît contestable, ou plutôt entièrement à rejeter. Il n'est pas exact de dire que les faits physiques sont vérifiables et que les faits psychologiques ne le sont pas. Les uns et les autres le sont, chacun à leur manière. Mais il va de soi que par la vérification d'un fait, psycho-

1. Ribot, *La Méthode dans les sciences.*

logique ou autre, il ne faut pas entendre, comme quelques-uns semblent le croire, la possibilité de reproduire ce fait aussi souvent qu'on voudra; une seule observation bien faite présente toutes les garanties voulues et cent autres, réalisées dans les mêmes conditions, n'y ajouteraient rien; au reste, dans les sciences de la nature elles-mêmes, en astronomie par exemple, il est tel fait qui n'a pu être observé qu'une fois, mais ne paraît pas pour cela moins bien établi que les autres, ayant été observé dans des circonstances favorables par un savant compétent. La vérification d'un fait en réalité ne peut être que le contrôle de ce fait par un autre, jugé plus sûr et plus instructif, mieux prouvé et plus probant. La question est de savoir si un fait psychologique peut être vérifié de la sorte. Or il semble bien que oui et que même il l'est naturellement et toujours. En effet celui qui énonce un tel fait s'adresse, explicitement ou non, à la conscience de ses auditeurs qu'il prend pour témoins et pour juges. C'est comme s'il disait : « Voilà ce que j'ai éprouvé et perçu. N'avez-vous pas éprouvé ou pu éprouver la même chose? » Il y a donc ici, en dépit de l'apparence, non pas une expérience, mais deux, et la seconde vérifie la première. Loin que la vérité psychologique reste sans contrôle objectif, c'est le privilège de cette vérité d'aller toujours au-devant d'un tel contrôle, de l'appeler naturellement, et de pouvoir être, dans la majorité des cas, immédiatement vérifiée par celui qui l'entend énoncer; en d'autres termes, c'est le privilège de cette vérité de ne s'adresser jamais à des hommes entièrement incompétents. Nous sommes tous psychologues ou du moins juges de la vérité psychologique, s'il suffit, pour l'être, d'être hommes :

Homo sum et humani nihil a me alienum puto.

La vérité psychologique introspectivement connue ou personnelle a pour garantie ou criterium l'adhésion qu'elle rencontre, l'appui qu'elle trouve dans l'expérience commune. C'est ce que dit Pascal : « Il est des choses, — à savoir les sentiments, les faits psychologiques en général, — que l'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle. C'est en cela que consiste la force des preuves de ce que je dis. » (*Disc. sur les passions de l'amour.*)

Il est vrai que l'expérience-contrôle n'est pas ici d'une autre

nature que l'expérience à contrôler. La conscience d'autrui confirme la mienne, mais la vérité psychologique n'a jamais en fin de compte qu'une conscience pour garant. Or c'est peut-être précisément là ce qui paraît à quelques-uns une insuffisante garantie. Il est en effet des esprits qui rêvent de fonder la psychologie sur une base objective, entendant par là que cette science non seulement aurait son prolongement et sa confirmation dans la physique, la physiologie, la sociologie, etc., mais encore pourrait fournir une preuve extra-psychologique, c'est-à-dire physique, physiologique ou sociologique, des vérités qui lui sont propres. En d'autres termes, la méthode psychologique serait, d'après eux, d'autant plus scientifique qu'elle serait plus indirecte, plus objective et le recul de l'introspection marquerait le progrès de la psychologie.

Conception étrange et qui n'a pu naître que dans l'esprit de psychologues non psychologues, travaillant, sciemment ou non, à ruiner la psychologie, à la faire disparaître comme telle et à l'absorber dans une autre science, celle qu'ils cultivent spécialement et qu'ils regardent comme seule vraie, physiologie ou sociologie! Comment ne voyez-vous pas, leur objecte-t-on avec raison, que l'observation externe n'est jamais que le complément et l'auxiliaire de l'introspection, mais ne la remplace point et toujours la suppose? Quand vous connaîtrez les conditions physiques d'une émotion, de la peur par exemple, quand vous aurez compté les pulsations et les battements de cœur qu'elle cause ou qui la causent, ou quand vous aurez dit dans quelles conditions sociales elle se produit, se propage et s'aggrave, aurez-vous expliqué pour cela la peur elle-même, l'aurez-vous révélée à qui ne la connaîtrait pas directement déjà, c'est-à-dire à qui n'en aurait pas une expérience introspective? Vous pouvez bien éclairer les alentours du fait psychique, mais ce fait lui-même, c'est la conscience seule qui le saisit et l'appréhende. Faut-il rappeler avec Pascal, que le plaisir est autre chose que « le ballet des esprits », faut-il dire avec Leibniz : « Feignant qu'il y ait une machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie, en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Cela posé, on ne trouvera, en la visitant au-dedans, que des pièces qui se poussent les unes les autres, et *jamais de quoi expliquer une perception.* » (*Monadologie*, 17.)

Dès lors, bien loin que la psychologie doive se faire objective et ne puisse être scientifique qu'à ce prix, il n'y a « point de psychologie, physiologique ou autre, qui n'ait à sa racine l'observation introspective et ne doive s'y référer comme à son origine et à son principe... Ainsi la psychologie pure (introspective) reste le centre de toutes les psychologies particulières (objectives) : en elle seulement trouvent leur terme naturel la psycho-physique et la psycho-physiologie ; tout autour d'elle se groupent, pour la fortifier et non pour la détruire, la psychologie comparée et toutes les psychologies spéciales, *dont elle est l'âme et dont elle est le lien*. Mais, à son tour, une comme l'*introspection* sur laquelle elle s'appuie, elle se retrouve, en cherchant à multiplier ses preuves et en se faisant *expérimentale*, sous la multitude des sciences fragmentaires qui lui prennent son nom et qui n'ont après tout *ni de sens ni de vie qu'en elle et par elle* »[1].

Ainsi la plus grande divergence de vues ou mieux la plus nette opposition de doctrines existe au sujet de la psychologie et de sa méthode. On la conçoit tantôt comme une science à part, ayant une méthode propre, l'introspection, tantôt comme n'existant pas scientifiquement par elle-même, comme ne pouvant s'établir sur les seules données de la conscience, mais ayant besoin de se faire physiologique, sociologique, etc., pour acquérir d'abord cette *portée générale*, ensuite cette *valeur expérimentale*, en dehors desquelles on ne saurait aujourd'hui admettre qu'aucune science existe. Cependant la plus simple réflexion fait voir qu'il n'est pas au pouvoir d'un fait physique, physiologique ou autre, d'apporter la preuve, de révéler l'existence d'un fait psychique, lequel est « d'un autre ordre », encore moins de communiquer à ce fait la *généralité*, ou tout autre attribut, qui naturellement lui manque. Si on presse le sens des assertions courantes au sujet de la psychologie et des sciences connexes, qui en prennent ou usurpent le nom, on remarque qu'elles sont vagues, incohérentes et inexactes, ce qui explique qu'elles s'opposent sans se détruire et qu'aucune finalement ne l'emporte. Tantôt on appelle les secondes au secours de la première, tantôt la première au secours des secondes ; tantôt on cherche un appui à l'introspection dans l'expérience objective,

1. A. Hannequin, *Introduction à l'étude de la psychologie*, p. 94, Paris, Masson, 1890.

tantôt on déclare que c'est l'introspection qui donne à l'expérience objective un sens et une valeur. Définir, selon Pascal, c'est remplacer un terme qu'on juge obscur par un autre supposé clair; mais rien de plus arbitraire ni de plus variable que ces jugements d'obscurité ou de clarté qu'on porte sur une notion; aussi, après avoir défini un terme par un autre, n'est-il point rare de constater qu'on serait embarrassé de définir celui-ci à son tour autrement que par le premier et qu'on ne se gêne pas pour le faire. De même il semble qu'on ait coutume d'appeler au secours d'une méthode ou d'une science dont la valeur est mise en question une autre méthode ou une autre science qui n'offrent pas plus, qui offrent même moins de garanties, mais dont simplement il se trouve qu'on ne songe pas présentement à contester la valeur. C'est ainsi que l'introspection apparaît tour à tour, selon le point de vue, comme la base solide de la psychologie ou au contraire comme ce qui en constitue scientifiquement le point faible. Plaçons-nous tour à tour à ces différents points de vue et essayons de dégager la vérité partielle ou l'erreur qu'ils renferment.

Notre premier ou principal objet est de chercher quelle est la *portée* de l'introspection, si elle peut avoir un caractère général ou si elle est condamnée à rester personnelle; mais la question de la *portée* ne se sépare pas de celle de la *valeur* et celle-ci à son tour de celle de la *nature* de l'introspection. Étudions donc en premier lieu cette dernière, dans la mesure où il est nécessaire pour aborder les deux autres.

Nous passerons rapidement sur l'argument qui consiste à représenter le fait de l'introspection comme contradictoire : le sujet, dit-on, ne peut être à la fois spectateur et acteur; l'œil ne peut pas se voir lui-même. Cette objection n'est pas seulement vaine, comme tout argument qui oppose une raison à un fait, elle méconnaît encore le caractère propre, original de la connaissance psychologique; ce qui distingue en effet cette connaissance de toute autre, c'est qu'elle s'ajoute naturellement à son objet, ne fait qu'un avec lui, est sa condition d'existence, sa forme d'être, son attribut essentiel. C'est à la réalité psychologique que s'applique la formule, étendue ensuite à toute réalité : *esse est percipi*. A vrai dire, la difficulté n'est pas de savoir si et comment le sujet peut se connaître, mais plutôt de comprendre (et c'est là sans doute le vrai

sens de l'argument) comment il peut se prendre lui-même pour sujet d'étude, comment il peut se détacher de soi pour s'observer, et cela sans détruire la synthèse même de l'*esse* et du *percipi* qui constitue la conscience. En effet il semble que se placer dans l'*attitude* du connaître, c'est perdre *l'allure naturelle* de l'être; se regarder vivre et ne pas se contenter de vivre est un état artificiel, où l'on peut difficilement se maintenir et où l'on ne se maintient pas sans inconvénient et sans danger. Il se produit alors une scission fâcheuse entre le fait psychologique et la conscience qu'on en prend; l'une fait tort à l'autre. Soit par exemple à observer le travail de l'attention : je ne puis à la fois donner mon attention au travail à accomplir et à l'acte d'attention; je ne puis du moins disperser ainsi mon attention, la diviser sans l'affaiblir. « Si l'effort pour observer est soutenu et vigoureux, dit Ribot, il contribuera à détruire l'objet qu'il examine ou à l'altérer. En sorte que l'introspection fixée sur une opération mentale qui par elle-même est plus ou moins absorbante ne peut saisir qu'une série d'états clairs, mais passagers », autrement dit, ne peut être qu'incomplète; il faut ajouter : et fausse. Encore avons-nous pris pour exemple un fait psychologique relativement simple et se prêtant à l'analyse. Si nous avions considéré un fait, non plus intellectuel, mais affectif, et un fait affectif complexe, un sentiment, comme l'amour, la perturbation causée par l'analyse introspective eût été bien plus complète et plus profonde encore; à vrai dire cette analyse eût paru incompatible avec le sentiment en question.

Une telle incompatibilité cependant est-elle réelle? Si elle l'était, il ne faudrait pas aller plus loin; c'en serait fait de la psychologie; elle serait morte avant de naître ou plutôt elle ne serait jamais née. Mais il y a ici une équivoque et même plusieurs. Par introspection entendons-nous la simple conscience qui est l'accompagnement obligé du fait psychique ou bien l'observation intérieure proprement dite, la réflexion ou l'analyse? Il est clair que c'est la seconde seule qui peut être regardée comme un élément perturbateur de la vie psychique. La première en effet se produit à tous les moments de la vie et nul ne songe à la déclarer gênante ou intempestive. Elle est au contraire normale. Mais il semble qu'elle cesse de l'être aussitôt qu'elle devient active. Se connaît-on sans s'observer? C'est bien; on se connaît tel qu'on est. Mais s'applique-t-on à se con-

naître? On ne se connaît plus alors tel qu'on est, puisqu'on commence par se rendre autre qu'on est. Autrement dit, l'introspection perd sa valeur dès qu'elle cesse d'être une « connaissance d'une réceptivité presque passive ». (Ribot.)

V. Egger a recours au même argument pour prouver qu'il ne peut y avoir observation des faits psychiques au moment où ils se produisent.

L'observation du moment présent, dit-il, c'est l'*observation de conscience* des anciens psychologues, exemple : mouvoir son bras, uniquement pour observer la volonté motrice; c'est là une *expérimentation*, car nous créons le fait que nous observons et pour l'observer. Ce genre d'observation a contre lui l'objection souvent répétée par les adversaires de la psychologie : comment être à la fois acteur et spectateur? ou du moins acteur tout à son rôle et spectateur attentif? N'est-il pas à craindre que l'acteur, au lieu de suivre son inspiration naturelle, ne modifie son jeu pour répondre aux secrets désirs du spectateur? — On évite l'objection si le fait observé ne dépend plus de nous au moment où nous l'observons, c'est-à-dire si le spectateur succède à l'acteur, si l'on observe le passé au lieu du présent. L'*observation de mémoire* correspond donc à l'*observation* pure des sciences physiques et naturelles, et c'est là le vrai procédé du psychologue [1].

Cette argumentation paraît victorieuse et elle est souvent reproduite. On remarquera qu'elle ne tend à rien moins qu'à rejeter l'introspection, qu'à contester la valeur de la connaissance directe des faits psychologiques par la conscience. On ne voudrait pas cependant aller jusque-là et en fait on n'y va point; bien plus on se croit rassuré contre le scepticisme psychologique par la substitution à la conscience de la mémoire, la mémoire étant le miroir de la conscience. En effet la rétrospection ou l'introspection après coup n'est-elle pas encore l'introspection?

Mais, dirons-nous, le détour qu'on prend pour sauver ainsi l'*observation de conscience* ne la sauve pas, car l'objection élevée contre cette observation vaut contre l'*observation de mémoire* par laquelle on la remplace. Est-ce que la réflexion ne dénature pas les faits passés aussi bien que présents? Est-ce qu'il n'y a pas un art de solliciter les souvenirs, de les colorer ou d'en adoucir les teintes,

1. Voir Egger, *La Parole intérieure*, p. 79, note 1, 1re édit., Paris, Alcan.

art pratiqué d'instinct par tous ceux qui écrivent leurs Mémoires et reconnu, avoué par l'un des maîtres du genre, par Gœthe qui donne aux siens ce sous-titre significatif *Dichtung und Wahrheit*? Les erreurs de la mémoire s'ajoutent donc à celles de la conscience, à supposer qu'elles en diffèrent.

Bien plus le simple recul des faits à étudier constitue, à lui seul, un danger : à mesure qu'on s'éloigne des faits psychologiques, on les connaît d'une façon moins nette, moins précise et moins sûre. Dira-t-on qu'il ne faudra point laisser s'écouler un intervalle trop grand entre le moment où les faits psychologiques se produisent et celui que l'on choisit pour les étudier? Mais alors l'*observation de mémoire* sera à l'*observation de conscience*, ou plus simplement la rétrospection à l'introspection ce que l'image consécutive est à la sensation; l'une sera le simple prolongement de l'autre et la distinction posée perd de son intérêt, s'évanouit en partie.

La vérité est qu'on considère tour à tour la mémoire comme correctif de la conscience et la conscience comme correctif de la mémoire et que, dans les deux cas, on montre une égale défiance à l'égard de l'introspection. Si la réflexion altère les faits psychologiques, elle les altère ou peut les altérer toujours, en tout temps, plus ou moins peut-être selon les temps, mais il n'importe, la question de degré est ici secondaire.

Il faudrait pourtant une bonne fois savoir si l'introspection est jamais valable. Selon nous, le fond du débat consiste en ceci : l'introspection n'est pas la simple connaissance que le sujet prend de ses états; elle est une action exercée par lui sur ses états. Il est donc contradictoire, non pas précisément de « se connaître », mais de « s'appliquer à se connaître », de « s'observer » puisqu'on ne peut le faire sans se modifier. Autrement dit, l'observation psychologique offre ceci de particulier qu'elle constitue toujours, qu'on le veuille ou non, une expérience. C'est là ce qui la condamne, la rend impossible, ou du moins rend impossible qu'elle soit vraie.

Il ne faut pas dire que l'observation est contradictoire en elle-même, et par cela seul que le sujet observateur est en même temps l'objet observé. Il n'y a là aucune impossibilité de fait. Mon esprit peut mener de front plusieurs observations à la fois : je puis par exemple me conduire dans la rue, éviter les passants, lire mon journal, saluer mes connaissances, faire une pause, suivre mes

pensées et prendre le chemin le plus court pour me rendre où je vais. Pourquoi ne pourrais-je pas encore par surcroît faire tout cela, en voulant le faire et *sachant que je le fais*? La conscience s'ajoute au fait psychologique sans le fausser ni le détruire; elle en est au contraire l'accompagnement normal, le complément nécessaire.

Ce qui est contradictoire, ou du moins le paraît, c'est qu'on s'observe, qu'on prenne le parti de s'observer, et qu'on se place pour cela dans l'attitude voulue. Il y a là, semble-t-il, un renversement complet des conditions de l'observation. Par hypothèse l'observateur ne doit rien changer au phénomène à observer; or ici l'attitude expectante ou contemplative se substitue à l'attitude naturelle, active et sentante et entre en contradiction avec elle. Il arrive alors ou que le phénomène psychologique s'évanouit sous le regard de l'observateur (ex. la colère) ou qu'au contraire il grossit et s'exagère; dans tous les cas, l'équilibre se rompt, du fait de l'analyse, entre le *sentiens* et le *sensum*, et la réalité psychologique est faussée.

Tout cela est parfaitement vrai, et pourtant l'analyse psychologique aboutit. « On ne peut nier que l'introspection pratiquée par des gens bien doués et bien entraînés a fait ses preuves comme méthode d'analyse. » (Ribot.) C'est donc qu'on peut tourner l'obstacle jugé insurmontable. Il est d'ailleurs à supposer que les énormités logiques qu'on prête aux psychologues de l'introspection n'ont jamais été commises : elles sont si grosses qu'un écolier les éviterait. La plaisanterie d'A. Comte paraît donc un peu massive lorsqu'elle s'exerce sur les absurdités suivantes : « D'un côté on vous recommande de vous isoler, autant que possible, de toute sensation extérieure, il faut surtout vous interdire tout travail intellectuel; car, si vous étiez seulement occupés à faire le calcul le plus simple, que deviendrait l'observation *intérieure*? D'un autre côté, après avoir enfin, à force de précautions, atteint cet état parfait de sommeil intellectuel, vous devrez vous occuper à contempler les opérations qui s'exécuteront dans votre esprit, lorsqu'il ne s'y passera plus rien! »

Pendant qu'on discute ainsi sur les difficultés ou plutôt les impossibilités théoriques de l'introspection, celle-ci va son chemin, accomplit son œuvre, ce qui prouve une fois de plus que les raisonnements subtils du scepticisme n'ont jamais ébranlé ceux qui

ont la foi pratique et agissante et dont la lumière est l'intuition. Il se trouve des esprits bien faits qui réalisent d'instinct l'équilibre de l'*esse* et du *percipi*, et cela dans les conditions les plus scabreuses, je veux dire des esprits dont le clair regard se porte sur les opérations psychologiques les plus complexes et les plus nuancées, et cela sans en troubler le cours ni en altérer la pureté. Ils peuvent s'observer par exemple au plus fort d'une crise passionnelle, sans cesser de se voir alors tels qu'ils sont, sans se méprendre sur les sentiments qu'ils éprouvent, sur la qualité et la nature de ses sentiments. La puissance d'analyse, la sûreté du coup d'œil tiennent chez eux en échec la passion même, entendue comme « puissance trompeuse », comme source d'illusion et de mensonge. Ils ont ce don cruel, — disons, si l'on veut, cette infirmité spéciale, — de ne pouvoir se tromper sur leur propre compte [1]. Cette lucidité est peut-être rare, mais on ne saurait nier qu'elle existe. Elle est la marque du psychologue. Elle apparaît tantôt comme une sorte de candeur, tantôt comme un véritable cynisme, toujours comme une sincérité entière et une franchise hardie. Elle est, au vrai, une forme de tempérament et d'esprit. Comme Ribot l'a bien vu, « l'aptitude à l'introspection n'est pas départie à tout le monde ; quelques-uns l'ont à un haut degré ; *ceux-là sont nés psychologues* ».

Ce qui prouve combien le « flair » psychologique est une qualité native, c'est qu'il manque, s'il est permis de le dire, à certains psychologues de profession, tandis que « l'expérience journalière nous montre des gens qui, sans aucune prétention à la pratique d'une méthode, sont capables d'analyser ce qu'ils ont senti, imaginé, calculé dans certaines circonstances de leur vie. » (Ribot.)

Mais si l'introspection est un don personnel, n'est-elle pas par là même le contraire d'une méthode scientifique, celle-ci devant être par définition à la portée de tous et applicable à tous les cas? Si l'on veut! Mais d'abord un don personnel n'exclut pas, au contraire appelle la culture, c'est-à-dire l'art et la méthode. On naît, en un sens, psychologue, mais, en un autre, on le devient. Le « pouvoir d'observation » se développe « sous l'influence de la

1. Voir par exemple l'analyse de la passion amoureuse dans *Adolphe*, et dans tant d'autres romans d'analyse qui ne sont que des confidences ou des mémoires déguisés.

répétition, de la discipline, du dressage, et l'individu en a conscience; il constate en lui une expérience plus riche, parce que, dans un état complexe, il peut découvrir beaucoup d'éléments plus simples qu'il ne soupçonnait pas, à peu près comme une oreille exercée peut, dans un son musical, percevoir les harmoniques ». (Ribot.) Si naturel que soit le don d'observation psychologique, il a besoin d'être, non pas seulement accru, mais affermi et formé par l'exercice. On n'est pas psychologue d'emblée. On le devient sur le tard et par l'expérience. L'observation psychologique, même réduite à la constatation exacte, abstraction faite de l'interprétation des faits, suppose le contrôle incessant de ces faits les uns par les autres, la mise à profit des erreurs commises, la reconnaissance et la correction de ces erreurs, le renouvellement des méthodes ou procédés d'observation, l'enrichissement de l'expérience et l'accroissement de lumières qui en résulte. En fait, l'observation introspective n'existe jamais seule; elle va toujours de pair avec l'observation externe; « même quand » il semble « se confiner dans l'étude du moi et ignorer d'autres procédés, l'observateur par la force des choses sort de lui-même pour se comparer à ses semblables et chercher en eux un soutien ». (Ribot.) Mais tenons-nous en cependant à l'introspection, puisqu'elle est seule en cause. Je dis qu'elle se contrôle elle-même, qu'elle est déjà assez étendue et assez variée, assez discordante aussi, pour suggérer l'idée d'un examen critique et en fournir les éléments. C'est une erreur de croire que la conscience est et se juge infaillible par nature; l'observation intérieure tout au moins connaît sa faiblesse; nous disions plus haut qu'elle suppose un équilibre entre le fait psychologique et la conscience qu'on en prend; mais cet équilibre ne se réalise pas du premier coup; on y arrive par tâtonnements; la maîtrise psychologique est une faculté acquise. On démêle peu à peu dans ses sentiments ce qu'il y a de superficiel et de profond, de passager et de durable, de volontaire et d'involontaire, de factice et de vrai; on apprend par degrés à voir clair en soi. On se défie de ce qu'on éprouve en voyant qu'il arrive de cesser de l'éprouver. On assiste à son évolution. On trouve donc, sans sortir de soi, des éléments de comparaison, quand ce ne serait qu'entre son présent et son passé; on en appelle de soi à soi-même.

C'est pour cela, et non pour les raisons indiquées plus haut, que

l'introspection s'étend au delà du moment actuel et comporte la mémoire. Je puis voir clair en mes sentiments au moment où je les éprouve, mais cela tient précisément en partie à ce que je suis fort de mon expérience passée, laquelle soutient, éclaire et confirme mes sentiments fréquents. Si j'en crois la conscience sur mes sentiments actuels, ce n'est pas que je la juge infaillible par nature, mais c'est que je sens, avec l'assurance que me donne mon expérience passée en des cas semblables, que l'attention que je porte en ce moment à mes sentiments est normale, n'empiète pas sur eux, ne les grossit pas, ne les altère pas. L'observation intérieure n'a donc toute sa valeur, toute sa sûreté, toute sa précision et sa force qu'autant qu'elle s'est *éprouvée*. C'est ce qu'exprime le mot *expérience* en tant qu'il est pris, dans la langue courante, comme synonyme d'observation, non pourtant d'observation en général, mais d'observation où entre « l'instruction acquise par l'usage de la vie ». (Cl. Bernard.) L'expérience en effet est « une sorte d'instruction qu'on obtient par la pratique de chaque chose »; cette instruction s'accompagne « d'un raisonnement expérimental vague que l'on se fait sans s'en rendre compte, et par suite duquel on rapproche les faits pour porter sur eux un jugement »; ce raisonnement peut d'ailleurs devenir conscient, réfléchi et se convertir en une méthode précise. Mais, consciente ou non, l'*expérience* est une habileté ou adresse spéciale à recueillir et à utiliser les matériaux, les documents et les faits; elle est la critique ajoutée à l'observation, elle est la compétence et le flair, que donne ou développe la pratique même de l'observation chez un esprit bien doué.

L'expérience psychologique ne suppose pas nécessairement, comme on croit, la confrontation des faits que j'observe en moi avec ceux que j'observe dans les autres et qui ne diffèrent pas essentiellement des miens; l'introspection à la rigueur peut se suffire à elle-même, et se suffit en effet. Il le faut bien, car, si je ne pouvais profiter de ma propre expérience, pourquoi profiterais-je mieux de celle des autres? Certes je ne récuse point l'expérience objective, je l'accueille au contraire avec empressement, je ne veux négliger aucun moyen d'instruction et j'accepte l'expérience, d'où qu'elle vienne. Je prétends seulement qu'une expérience vaut l'autre, que les deux sont également instructives, de la même

manière et au même degré et que, s'il fallait choisir, c'est encore à l'expérience personnelle et directe qu'iraient mes préférences, parce que c'est celle dont je suis le plus sûr et le mieux informé et que je ne puis juger d'aucune autre que par celle-là. Ainsi je ne dirai point d' « un accès de peur, de colère, de toute émotion violente », états difficilement observables, « qu'on les connaît surtout par l'observation des autres ». (Ribot.) Je ne me fie au contraire qu'à moi pour connaître de tels états et l'expérience des autres ne peut aucunement m'en instruire.

Mais vous voilà enfermé, me dira-t-on, dans les limites d'une psychologie étroite, puisque vous ne pouvez parler que des états que vous avez personnellement éprouvés. Or vous pouvez n'avoir point ressenti et être incapable de ressentir la colère, la peur, etc.; vous êtes même nécessairement fermé à telle ou telle passion, avarice, amour ou ambition, etc., puisque vous ne pouvez éprouver qu'une passion à la fois, et que celle qui vous possède, quelle qu'elle soit, par son caractère exclusif, vous ôte l'intelligence des autres. Civilisé, vous ne pouvez entrer dans l'état d'âme du barbare; sain, dans l'état d'âme du malade; d'une façon générale, vous ne pouvez sortir de vous-même et, si étendue que soit votre expérience personnelle, elle est pourtant, comme telle, bornée. Votre psychologie est valable, soit; mais elle est sans portée; elle est vraie, mais d'une vérité égotiste, individuelle, non universelle et humaine.

L'argument est spécieux, mais il n'est que spécieux. On y pourrait répondre par la boutade très philosophique de Musset. Vous venez

... crier d'un ton de maître
Que c'est le cœur humain qu'un auteur doit connaître!
Toujours le cœur humain pour modèle et pour loi!
Le cœur humain de qui? le cœur humain de quoi?
Celui de mon voisin a sa manière d'être;
Mais morbleu! comme lui, j'ai mon cœur humain, moi!

C'est une illusion en effet de croire que le fait psychologique, objectivement connu, puisse prétendre à une généralité que le fait, révélé par la conscience personnelle, n'aurait pas. Tout fait, en tant que tel, est particulier, et même il ne servirait point d'ajouter les faits particuliers aux faits particuliers pour atteindre la vérité

générale ou la loi, car la somme de faits, ainsi obtenue, si grande qu'elle fût, serait elle-même particulière. Le problème de l'induction ne se pose et ne se résout pas autrement pour l'observation externe que pour l'observation interne, en psychologie. Le cœur de mon voisin « a sa manière d'être », sa subjectivité, tout comme le mien; ou si son cœur, à lui, a de l'objectivité, est un cœur humain, ou mieux *le* cœur humain, pourquoi donc pas aussi le mien? On s'excuse vraiment d'avoir à dire cela; il faut le dire pourtant puisqu'on le méconnaît ou qu'on l'oublie.

Voyons donc si et comment l'observation personnelle et intime prend rang dans la science, à titre de vérité psychologique universelle. Il semble qu'en cela elle se dépasse elle-même, puisqu'elle est alors la perception de l'humanité dans l'individu. Mais c'est là le caractère de toute induction. « Un seul fait bien observé nous paraît une base suffisante pour l'établissement d'une loi qui embrasse à la fois le passé et l'avenir... Nous percevons, dit Aristote, les êtres individuels; mais l'objet propre de la perception est l'universel, l'être humain, et non l'homme qui s'appelle Callias. Ainsi nous ne concluons pas de l'individu à l'espèce, mais nous voyons l'espèce dans chaque individu; la loi n'est pas pour nous le contenu logique du fait, mais le fait lui-même saisi dans son essence et sous la forme de l'universalité[1]. » La question est de savoir si la conscience peut être la connaissance de nous-mêmes, *du point de vue humain, ou mieux universel* (*sub specie humani, imo universi*). C'est ce que l'on conteste, mais à tort.

Il est vrai que la tendance à ériger les faits en lois est logiquement aussi risquée qu'elle nous est naturelle; nous ne sommes que trop portés à regarder tous les hommes comme semblables à nous, et tous les êtres comme semblables à l'homme; mais si notre expérience personnelle est pour nous une source d'erreur, elle ne laisse pas cependant d'être aussi le point de départ de toute vérité, et c'est à elle qu'il faut demander de se corriger et de se reprendre à mesure qu'elle s'enrichit et s'étend et c'est sur elle seule qu'il faut compter pour cela.

Sans sortir de nous-mêmes, nous pouvons déjà atteindre une vérité psychologique générale; nous prenons en effet peu à peu

1. J. Lachelier, *Du Fondement de l'induction*, p. 6-7, 2ᵉ éd., Paris, F. Alcan, 1896.

conscience de ce fait que notre nature comprend des éléments divers : les uns stables, périodiques, les autres, éphémères, disparaissant sans retour. La plus simple expérience découvre à l'homme une partie de l'ordre du monde, comme le cours des saisons ; elle lui découvre plus naturellement et plus vite encore les lois élémentaires de l'ordre moral, comme celles de l'affection, du désir, de la passion. Il n'est besoin que de vivre et de réfléchir sur la vie, que de garder le souvenir de ses états psychiques et de les prendre pour matière d'observation et de raisonnement, pour acquérir cette psychologie élémentaire et commune qui diffère de la psychologie scientifique en étendue et en précision sans doute, mais non point en nature. La psychologie individuelle a déjà sa généralité en ce sens que l'individu embrasse toute sa vie écoulée, démêle ce qu'il y a en elle de permanent, de régulier, de capricieux et de mobile, compare ses états successifs, en fait l'analyse, la critique, en dégage les lois. L'introspection retrouve, sous le flot changeant des phénomènes, un fond qui demeure, et oppose au moi qui s'évanouit et qui passe, vain tissu d'événements, un moi constant, fidèle à lui-même, le moi véritable et profond, relativement stable et immuable. L'introspection en effet n'exclut pas l'analyse : elle n'est pas la conscience globale, indécomposée des faits psychiques, elle est la *réflexion* sur ces faits, leur classification systématique. Elle n'est pas non plus la perception isolée, fragmentaire des états successifs ; j'ai conscience de mon *caractère* aussi bien que de mes événements intérieurs, autrement dit, de mon moi constant et en quelque sorte *général* aussi bien que de mon moi momentané. L'introspection, en effet, comme toute autre forme d'observation, comporte l'esprit philosophique ou scientifique et la double méthode d'analyse et de synthèse.

Mais, dira-t-on, c'est jouer sur les mots que de parler de lois générales qui commandent une vie individuelle. Notre caractère est *particulier*, encore qu'il revête une forme constante et se déroule suivant les lois. — Sans doute ! Les lois de mon caractère ont moins de généralité que celles du caractère humain en général ; elles ne laissent pas d'avoir pourtant leur généralité propre. Mais je dis plus : l'introspection peut me révéler et me révèle en fait toujours autre chose et plus que mon moi individuel et privé. On doit en effet reconnaître au « psychologue-né » dont parle

Ribot l'imagination sous la forme et dans le domaine qui lui est propre. Il ne vit pas seulement, il se *représente* sa vie intérieure. Que dis-je? il en est assez détaché pour la considérer du dehors, comme il ferait la vie d'un autre, et il s'y intéresse surtout pour l'élément humain ou universel qu'elle renferme. Il traite ses souvenirs, ses états présents comme une *matière*, non pas de roman, de poésie ou de drame, mais de science austère et désintéressée. Dans la pratique même de l'introspection son point du vue est objectif.

Il y a le *paradoxe du psychologue* comme il y a celui du *comédien*. « Diderot a parfaitement fait sentir l'incompatibilité de la douleur réelle, des larmes réelles avec la représentation théâtrale de la douleur et des larmes, avec l'art qu'une telle représentation exige, avec l'impression même du spectateur. » Il va ainsi contre le sentiment commun qui est que l'artiste ne nous émeut que parce qu'il est ému lui-même. *Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi.* « Mais la contradiction n'est que dans la lettre; l'antinomie est résolue par la théorie de l'art en tant que jeu [1]. » L'art en effet ne sert qu'à traduire les émotions de l'artiste, mais ces émotions sont à part, n'ont rien de commun avec les émotions réelles, ne sont pas, en un sens, des émotions. De même le psychologue pur ne connaît et ne peut traduire que ses propres états; il n'est vrai que dans la mesure où il est personnel; mais ses états, tels qu'il les éprouve, et par la façon dont il les connaît, ont une valeur universelle.

Le poète, le génie est, comme le dit Victor Hugo, l'*homme le plus homme*, celui qui a *le plus d'humanité*... Seulement il n'est *le plus homme* qu'à titre de *représentation de l'homme* et non comme *homme lui-même*. En ce sens, il est bien l'homme en général, tout homme, les hommes particuliers dans leurs joies et dans leurs douleurs, mais il ne fait qu'*imiter* leurs émotions, les reproduire; et les siennes propres peuvent lui devenir (par un phénomène de transformation analogue, mais en sens inverse) presque aussi objectives que lui sont les émotions d'autrui... Généralisons ce phénomène, et nous reconnaîtrons qu'il consiste à se donner à soi la représentation de ce qu'on éprouve et à s'en décharger d'une certaine manière en le projetant au dehors.

1. Renouvier, *Victor Hugo le poète*, p. 346 et suiv.

Généralisons-le plus encore; appliquons au psychologue et au savant ce que Renouvier dit ici de l'artiste :

Il y a donc, chez *lui*, un degré spécial et plus ou moins accusé de ressemblance entre l'émotion qui sort de son propre fond et des choses de sa vie et celle qu'il se rend propre dans les sentiments et les pensées qui lui viennent du spectacle du monde. L'une, qui est d'abord intime, prend un aspect objectif; l'autre, qui procède d'observation externe, devient intime, et toutes deux se rencontrent dans un état commun de la sensibilité où elles se concilient avec le désintéressement, cette condition première de l'art (et de la science). Il suit clairement de cette analyse qu'on ne doit dire ni que le *psychologue* éprouve comme le commun des hommes l'émotion qu'il éprouve, ni que cette émotion, chez lui, n'est pas sincère et ne répond pas à des sentiments réels [1].

L'introspection, ainsi pratiquée par un homme doué de sens ou plutôt d'imagination psychologique, a donc une valeur scientifique ou universelle. Contrairement à ce qu'on pourrait supposer, le psychologue de tempérament est, je ne dis pas le moins personnel, mais le moins égotiste des hommes. Il n'a pas un tempérament propre, nettement accusé, commandant tous ses sentiments, tous ses actes, toutes les démarches de sa pensée. Il a une nature plastique, protéiforme; il peut éprouver toutes les passions, en saisir toutes les nuances; il n'a point de demeure fixe; son imagination le promène à travers toutes les formes de la condition humaine. C'est par là qu'il est psychologue; c'est ainsi que l'est par exemple un Montaigne ou un Sainte-Beuve; c'est ainsi que le sont ces esprits pénétrants, aux vues étendues et profondes, capables de tout comprendre, de tout sentir par eux-mêmes, l'état d'âme du mystique comme le fanatisme de l'athée, les élans de poésie comme les calculs de l'intérêt, et de *réaliser* ces états divers dans tout le détail et la précision de leurs nuances; esprits inquiétants, d'une clairvoyance aiguë, subtile et profonde, mais qui ont leur faiblesse pourtant; car, imaginatifs et théoriciens, ils ont tous les sentiments de l'homme plutôt qu'ils ne sont des hommes d'un tempérament donné; la richesse de leur nature est pour eux une source de faiblesse; leur vie psychologique est faite d'aspirations, de rêves et de pensées plutôt que de réalisations et d'actes. Ce qui

1. Renouvier, *ouv. cité*, p. 349.

fait leur talent ou leur don explique aussi leurs lacunes. Les faits psychologiques, au lieu d'être, pour eux, engagés dans une nature individuelle donnée et d'en porter la marque, sont comme une matière commune, que chaque individu exploite sans l'épuiser et qui se manifeste plus ou moins imparfaitement en chacun. Ce point de vue est éminemment celui de la science. Il n'est point factice, il est seulement exceptionnel et rare. S'il est en effet commun aux hommes d'être les prisonniers de leur individualité étroite et mesquine, ou de leur personnage social, de leur rôle professionnel, etc., il n'est pas cependant contre nature, il serait au contraire selon la nature normale que chacun défendît en quelque sorte sa constitution propre contre les limitations de l'habitude individuelle ou des convenltions sociaes, maintînt l'intégrité de l'humanité en soi-même. Tel est en tout cas le point de vue du psychologue du l'introspection, à qui l'on reproche de ne pouvoir sortir de soi.

En résumé l'introspection ne mérite aucune des accusations portées contre elle. Elle n'est point une impossibilité psychologique, une contradiction en soi; elle ne doit pas être récusée comme un témoignage suspect, entaché de prévention, de partialité et d'erreur; elle n'est pas une simple notation individuelle, une observation sans portée. Au contraire, elle n'est pas seulement la source première de l'information psychologique, elle en est aussi la plus pure et la plus complète, la plus pure, parce qu'elle est la plus directe, la moins chargée d'interprétations et de commentaires, la plus complète, parce qu'elle est la perception du fait psychologique dans toute sa complexité, dans toute la richesse de son détail vivant. Elle est aussi et par là même le type normal, le critère de la vérité psychologique; toute vérité psychologique m'arrive et ne peut m'arriver que par la conscience; je ne la reconnais comme telle qu'autant que je l'éprouve ou que j'en trouve l'analogue en moi ; l'observation objective, pour acquérir une valeur psychologique, doit se convertir en observation subjective ou interne. « Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois. » (Pascal.) Enfin l'introspection n'est pas seulement la connaissance de soi-même à titre individuel ou privé, elle est aussi ou peut être, comme toute observation, la perception de la loi dans le fait ou de l'universel dans le particulier; chaque individu peut per-

cevoir l'humanité qu'il porte en soi, et le psychologue est précisément celui qui se traite lui-même comme un échantillon de la nature humaine.

L'introspection est donc la méthode fondamentale, originale et propre, de la psychologie. D'où vient qu'on en méconnaît la portée et la valeur? C'est sans doute qu'on la juge étroite et bornée et qu'on l'oppose à l'observation externe; mais c'est supposer alors qu'elle serait pratiquée par un esprit fermé; le psychologue en réalité n'a pas à prendre ombrage des formes indirectes de l'observation psychologique, puisqu'il considère celles-ci comme une extension de son domaine propre, puisqu'il s'en enrichit et les ramène à soi. Ceux qui condamnent l'introspection condamnent en réalité la psychologie et tendent à l'absorber dans une autre science, physiologie ou sociologie par exemple, en sorte que justifier l'introspection, en prouver la validité, revient à prouver la légitimité et l'autonomie de la science dont elle est la base et qu'elle seule peut fonder. Est-il besoin de dire que le point de vue de l'introspection, qui est celui du psychologue, est original et, comme tel, incontestable? La psychologie n'est pas la physiologie; car la science cérébrale la plus avancée ne nous fait pas pénétrer dans le moindre état de conscience; elle n'est pas davantage la sociologie, car ou la sociologie se ramène elle-même à la psychologie, n'est qu'une branche de la psychologie, à savoir l'interpsychologie, ou elle explique, par une méthode à elle, des faits qui ne sont pas proprement psychologiques et relèvent d'autres lois que les lois psychologiques; mais, dans ce cas, elle laisse en dehors de ses recherches les faits psychologiques et ne saurait prétendre sans abus que ces faits n'existent pas ou sont au fond sociologiques. La psychologie enfin n'est pas la logique, n'est pas la morale; c'est plutôt la logique et la morale qui sont des psychologies écourtées et artificielles. J'ai conscience en effet d'être un être qui raisonne, ou un logicien, mais j'ai conscience aussi de n'être pas un pur logicien, de subir des préjugés et des passions, des mouvements aveugles et irrationnels; je tiens donc la logique pour vraie, mais d'une vérité incomplète; elle n'exprime qu'une partie de ma nature, la meilleure peut-être, mais la moindre, je le crains, la moins influente et la moins écoutée. J'en dirais autant de la morale. J'en dirais autant de la sociologie. Je veux bien en effet

que des influences externes d'ordre social aient formé mon esprit, pétri tout mon être, physique et mental, et dirigent encore aujourd'hui tous mes actes; toujours est-il que je me distingue de tout cela, que je me pose et constitue à part, quand je dis : moi. Le point de vue psychologique n'est pas seulement fondé, comme distinct de celui des autres sciences morales; il est encore nécessaire. En effet, avant d'observer tout fait humain ou social, il faut commencer par l'étudier en soi, s'interroger sur ce qu'on en sait et ce qu'on en peut savoir; il faut ensuite éprouver sur soi toute vérité logique, sociologique et morale, il faut repenser en soi-même tout ce que les autres ont pensé, il faut, en un mot, prendre sa conscience comme témoin et comme juge de toute vérité humaine, loin de la regarder comme pouvant établir les seuls faits de la vie individuelle. L'introspection n'est donc pas seulement un procédé d'observation valable en soi, et qui, contrairement à ce qu'on pense, ne nécessite ni n'appelle le contrôle d'une observation étrangère, mais elle est encore le point de départ nécessaire des connaissances et des sciences « morales » (au sens large du terme) et peut être invoquée comme garant de vérité dans ces sciences. Un problème psychologique se pose à l'entrée de toutes les sciences morales; mais aucune de ces sciences ne résout ni ne supprime le problème psychologique lui-même[1].

L. DUGAS.

1. La thèse ici soutenue ne s'inspire point des travaux de l'école de Wurzbourg, qui poursuit une réforme de « la psychologie expérimentale » et déclare que celle-ci est « toute à refaire sur la base de l'introspection ». Elle est plus générale, et porte sur la valeur de l'introspection, non sur son emploi comme méthode expérimentale. Nous n'avons pas à juger « la méthode du questionnement »; elle nous paraît cependant avoir plus de portée que M. Kostyleff ne lui en attribue. Il ne suffira pas, en effet, pour conjurer « la crise de la psychologie expérimentale », de changer les symboles par lesquels on traduit, dans la langue physiologique, les faits psychologiques; ces symboles seront nécessairement toujours imparfaits. L'École de Wurzbourg ne veut-elle pas dire que la réalité psychologique est directement saisissable par la conscience, et que, par suite, c'est de l'introspection qu'il faut toujours partir et que c'est à l'introspection qu'il faut toujours revenir, pour atteindre cette réalité? La méthode objective par suite est tenue de s'accorder avec elle et ne saurait se substituer à elle. Ce qui est la vérité, et ne paraît guère contestable, si prévenu qu'on soit en faveur des méthodes objectives.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

E. Tassy. — Le travail d'idéation. Hypothèse sur les réactions centrales dans les mécanismes mentaux. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, F. Alcan, 1911.

Le livre de M. Tassy s'ouvre par une introduction où l'auteur examine quelques questions très générales. Il débute par se plaindre de l'état actuel des données de l'analyse psychologique. « Il me semble, dit-il, que si la biologie a pu envahir la psychologie, l'esthétique et la morale, c'est parce que les données de la conscience obtenues par les procédés actuels de l'analyse deviennent insuffisantes. » C'est « parce que l'élément-conscience aurait été bien préparé par Condillac, Bonnet et l'abbé Dubos, que Taine a pu utiliser l'élément-science avec le profit que l'on sait ». Mais si le premier élément est en état d'infériorité par rapport au second, « la science s'arroge alors une priorité d'hypothèse qu'elle n'a pas et la philosophie de l'esprit risque de s'abîmer dans le mysticisme comme dans cette période finale de la philosophie grecque où les sciences avaient sur la psychologie une avance considérable. Il arrive conséquemment que beaucoup de données scientifiques restent inutilisées pour la connaissance de l'esprit. » Or, actuellement, la donnée conscience est en retard sur la donnée science. « Jamais pourtant la conscience n'a été si aiguë, mais par éclairs, par trouées. Avec une analyse renouvelant sa méthode, on parviendrait peut-être à obtenir une clairvoyance plus étendue et plus continue. »

Notre intelligence moderne, en s'accroissant « tend de plus en plus à prendre conscience de son principe, l'*analogue*, qui est la « forme » de la connaissance dans le sens où l'on voulait jadis que l'espace et le temps fussent les « formes de la sensibilité ». Et c'est là une des principales idées sur lesquelles M. Tassy appuiera ses théories. Tous les faits psychiques sont plus ou moins analogues. Ils le sont à des degrés divers et à des titres différents. Ils sont de spécificité différente comme le montrent, par exemple, les sensations visuelles comparées aux sensations auditives, et ils se centralisent en des régions cérébrales différentes. Des groupes différents se sont formés, plus ou moins analogues, et nous donnent un vague sentiment d'analogie entre nos idées, « terme qui concerne l'apparence et dont la réalité physiologique correspond au plus ou moins d'affinité que les

groupes élémentaires de neurones ont les uns pour les autres de par leur spécificité composite plus ou moins active. »

On se demandera comment les groupes de neurones de spécificité composite, imposés par l'ordre externe, peuvent entrer en connexion utile par l'intermédiaire des courants inter-cellulaires afin de concourir à la formation d'autres groupes, faisant ainsi progresser l'idéation en différenciation de plus en plus complexe. M. Tassy cherche à montrer dans son livre « ce qui fait la possibilité de ces rencontres, constituant des modes différents d'éréthisme idéatifs ainsi nommés parce que le travail histologique de la pensée effectué par eux est accompagné d'éréthisme mental quelquefois perceptible ». M. Tassy pense que la théorie de l'éréthisme idéatif « pourrait être appelée à remplacer celle de l'association des idées dans les prétentions qu'a celle-ci d'expliquer la formation des idées et tout le mécanisme du raisonnement ».

Le mécanisme « histologique » de la formation de l'idée fait supposer « que celui-ci dépend d'une sensibilité fonctionnellement autonome, car toute répercussion de la sensibilité générale tant soit peu intense aurait pour effet de perturber ou d'arrêter l'exercice de l'idéation. Cela nous met sur la voie pour proposer l'hypothèse de fonctions distinctes dans l'intelligence. »

M. Tassy voudrait substituer cette idée de fonction à l'idée de faculté — qui d'ailleurs n'est peut-être pas actuellement très encombrante, — et distinguer dans l'intelligence « des mécanismes étroitement liés entre eux, de manière à amener aux départements auxquels ils correspondent une autonomie relative et une dissociation fonctionnelle par rapport aux autres départements. »

M. Tassy distingue deux grandes formes de l'activité intellectuelle, ce qu'il appelle l'*activité psychique*, et ce qu'il appelle l'*activité mentale*, et voici comment il les comprend : « Les émotions spéciales en ce sens qu'elles ne se produiraient pas si l'idée de personnalité ne se trouvait étroitement reliée à la représentation qui les occasionne, appartiendraient à une activité spéciale de l'intelligence, l'*activité psychique*, et celle-ci correspondrait à la fonction intellectuelle d'après laquelle, dans certains cas, nos actes et nos impressions se rattachent immédiatement à l'idée synthétique de notre unité, de notre personne distincte, du moi. — Le travail de l'idéation peut employer l'idée du moi comme toute autre idée sans provoquer les réactions spéciales de l'activité psychique, comme je puis avoir l'idée d'une douleur corporelle sans l'éprouver ou du moins en la ressentant d'une façon indéfiniment atténuée. Le travail de nos idées qui n'entraîne pas les réactions actuelles psychiques appartiendrait à l'*activité mentale*. Celle-ci correspondrait non seulement à toutes les représentations de l'activité psychique désintéressée ou devenues inconscientes et automatiques, mais à tout le travail intellectuel opérant sur des idées sans entraîner de réactions psychiques; ainsi nous pouvons fort bien résoudre un problème sans faire intervenir l'idée de notre moi. L'acti-

vité mentale correspond à la fonction intellectuelle suivant laquelle nos idées se forment et s'exercent sans le concours effectif du moi intéressé. Elle est antérieure à l'activité psychique, la dernière venue. »

La dissociation fonctionnelle des activités organique, mentale et psychique n'est d'ailleurs que relative. Mais elle est réelle et s'accorde avec les données de la physiologie du cerveau. Sans doute une localisation stricte paraît impossible, parce que les activités psychique et mentale travaillent sur les mêmes images, mais on est autorisé à croire « que l'activité mentale repose plus particulièrement sur le travail de la zone postérieure et se dissocie de l'activité psychique, laquelle dépend davantage de la zone antérieure, et par cette zone se trouve en rapport plus direct avec l'activité organique ».

Dans l'ordre du développement naturel l'activité organique apparaît la première « apportant ce qui est antérieur à la représentation... puis celle, la mentale, qui travaille à former les représentations et en dernier lieu celle, psychique, par laquelle l'individu se saisit comme intéressé dans la matière et les mécanismes qui lui ont permis de se constituer ». Mais l'étude des trois activités doit suivre un autre ordre, et M. Tassy consacre son volume d'aujourd'hui à l'activité mentale, se proposant de traiter plus tard des deux autres, et de démontrer en dernier lieu jusqu'à quel point ses analyses peuvent convenir aux données actuelles de la neurologie.

J'ai cru utile d'indiquer avec quelque développement les principes généraux de la psychologie de M. Tassy. Je ne le suivrai pas dans le développement de ses idées, à travers les quatre chapitres de son livre dont je me bornerai à dire le sujet. Le premier traite de l'éréthisme idéatif, le second a pour objet l'équation sensorio-motrice, le troisième la sensibilité mentale, et le quatrième la dynamique mentale. L'auteur y étudie successivement la provocation artificielle et naturelle de l'activité mentale, les modes de l'éréthisme idéatif, la formation des idées, les rapports des sensations et la fonction de l'analogie, l'union de différentes sensibilités, et, à la fin, l'enchaînement des idées et la tendance de la pensée à s'exprimer au dehors et à se réaliser.

En terminant, M. Tassy cherche à dégager l'esprit philosophique de son livre. Les doctrines *idéalistes* les plus récentes, « parties de la psychologie, tendent nettement vers la métaphysique, ce qui est très naturel, mais marque un effort qui, peut-être, paraîtra à beaucoup encore trop prématuré. Les doctrines *matérialistes* ne concernent que la psychologie élémentaire; elles excellent à montrer ce qui prépare l'avènement de l'intelligence; au delà elles ne sont qu'hésitation. » Le positivisme aussi en intégrant la psychologie dans la biologie a donné prise aux objections. La psychologie « reste continuellement dans la période de l'analyse pour l'analyse. La physiologie, en tant que science générale apporte au psychologue des renseignements qui pour

la plupart restent en dehors du domaine auquel celui-ci s'intéresse. Il n'en serait pas de même avec la neurologie qui, elle, s'occupe de faits très reculés et de mécanisme fini pouvant servir de supports immédiats aux manifestations de la pensée. On peut facilement prévoir que, tôt ou tard, la psycho-physiologie, évoluera en *psycho-neurologie*. Cette nouvelle étude sera synthétique. » Le psychologue « a vu que les cas d'association n'expliquent rien de ce qui concerne la formation des idées; ce ne sont pas les idées qui s'associent, ce sont leurs éléments : les neurones. Partant de cette constatation, avec les données de la neurologie, il cherchera comment les éléments peuvent se constituer en idées, et suivant quel principe; il fera ainsi de la synthèse. » De même il se demandera comment les combinaisons des fonctions de la pensée « arrivent à constituer des états de la pensée *qui ne se ramènent plus à des rapports immédiats de la matière cérébrale avec la matière extérieure* »; il sera conduit par là à montrer, en partie du moins, « ce par quoi l'homme se distingue de la nature ». Et M. Tassy conclut : « L'esprit philosophique qui se dégage de cette psychologie n'est ni idéaliste, ni matérialiste, ni positiviste, je l'appellerais volontiers *constructif.* »

En somme, M. Tassy nous a donné un livre assez curieux et assez personnel, bien que plusieurs des vues générales de l'auteur me semblent différer moins qu'il ne le croit de ce que l'on avait dit avant lui. Son ouvrage témoigne d'un effort vigoureux, et mérite à plusieurs égards qu'on s'y intéresse. D'autre part on ne pourra l'apprécier pleinement que par l'examen de l'ensemble qu'il annonce. Malheureusement si les idées de M. Tassy ont de la force et de la suite, si elles montrent une tendance louable à l'analyse et à la synthèse, l'auteur les expose d'une manière souvent pénible, et dans un style trop négligé qui manque non seulement d'agrément, mais souvent aussi de clarté et parfois de précision.

FR. P.

WELTANSCHAUUNG, Philosophie und Religion in Darstellungen von W, Dilthey, B. Grœthuysen, G. Misch, Karl Joël, E. Spranger, J. v. Wiesner, K. Driesch, E. Adickes, K. Schwarz, K. Graf Keyserling, P. Natorp, G. Simmel, G. Wobbermin, P. Deussen, C. Güttler, A. Bonus, Br. Wille, E. Trœltsch, J. Kaftan, M. Frischeisen-Köhler. 1 vol. in-8°, XVIII et 484, Berlin, Reichel et Cie. 1911.

L'Allemagne est le pays classique des « Weltanschauungen ». Les plus grands philosophes allemands ne se sont pas bornés à étudier tel ou tel problème particulier; ils ont essayé, au contraire, d'embrasser le tout de la réalité, de voir d'où nous venons, de connaître l'essence du monde et de donner un prix à la vie. Rien donc d'étonnant si, après

avoir vécu pendant quelques dizaines d'années, sauf quelques rares exceptions, dans un état d'abstinence métaphysique, quelques représentants de la philosophie allemande contemporaine commencent à voir que « ça ne va plus ». Ils craignent que si l'on continue à abandonner le souci de synthèse aux savants, non seulement la philosophie ne soit remplacée par la science, mais aussi que tout véritable idéalisme ne devienne impossible. La soif métaphysique semble en effet tellement tourmenter l'Allemagne contemporaine que depuis quelque temps on ne parle que de métaphysique et de « Weltanschauung », sans cependant accepter le risque d'en constituer une.

Le présent ouvrage est un des symptômes les plus caractéristiques de cet état de crise. Vingt représentants de la culture allemande contemporaine, munis de leurs meilleures armes, se sont réunis pour entreprendre la lutte contre ce monstre de la science moderne qui, semblable à une hydre, apparaît sous des noms différents tels que monisme, naturalisme, mécanisme, mathématisme, scientisme, sensualisme, psychologisme, intellectualisme, etc., et menace l'existence de tout véritable idéalisme, sans lequel l'humanité risque de retomber dans l'état de barbarie. Tous les vingt lutteurs sont animés du désir de surmonter l'état chaotique actuel et d'introduire plus d'harmonie, plus de synthèse, plus d'intériorité dans la vie. Ils voudraient faire ensemble ce que M. Eucken a entrepris tout seul dans ses différents travaux. C'est un fait digne de remarque que le présent ouvrage a été annoncé par son éditeur même comme une contribution « zum Kampf um einen geistigen Lebensinhalt » qui est, comme on sait, le titre d'un livre de M. Eucken. Cependant, je ne crois pas méconnaître la sincérité des vingt auteurs en constatant qu'ils ne nous donnent pas une Weltanschauung. Nous avons plutôt affaire à un recueil d'articles dont on ne peut pas dire qu'ils présentent une véritable connexion interne et qu'ils se complètent et se corrigent les uns les autres. Il n'y a pas eu une véritable division du travail. Quelques questions capitales ont été négligées, et plusieurs problèmes n'ont été qu'effleurés. Nous renonçons par conséquent à apprécier ce livre comme œuvre d'ensemble et nous nous bornons à indiquer le plus brièvement possible le point de vue des différents travaux.

L'ouvrage est divisé en deux parties. Dans la première partie sont réunis des travaux concernant la philosophie. Ce qui nous frappe d'abord dans cette partie du livre, c'est que l'école de Dilthey y occupe une place prépondérante. En effet, c'est un disciple de Dilthey, M. *Frischeisen-Köhler*, qui a été chargé de grouper les différents travaux et qui, dans une jolie introduction, nous dit quelle est la tendance générale de l'ouvrage. Ce qu'on veut, c'est surmonter l'état de dispersion créé par la science moderne, essayer de mettre en ordre l'ensemble des connaissances et se rapprocher ainsi d'une conception plus harmonieuse et plus complète du monde et de la vie. On est las de l'agnosticisme des criticistes et des positivistes. La nécessité des

hypothèses métaphysiques devient de plus en plus évidente dans la science, dans la théorie de la connaissance, dans la morale et dans la religion. Mais, et cela est très caractéristique pour tous les travaux qui vont suivre, M. Frischeisen-Köhler avoue que nous sommes passés par le criticisme et la science et que, par conséquent, notre conscience historique ne nous permet plus de nous jeter à l'eau pour nager; il s'agit plutôt de bien mesurer nos forces et de nous rendre compte de la possibilité d'une Weltanschauung.

Ce semble être, d'abord, le point de vue de l'étude de M. *Dilthey* « Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen ». L'idée fondamentale de M. Dilthey est que les conceptions du monde sont l'expression de la vie, de l'expérience personnelle, de la « structure de notre totalité psychique », et non pas de purs produits de l'entendement. C'est ainsi que, dans la conception religieuse du monde, notre rapport avec l'invisible est la source commune de notre interprétation de la réalité, de notre appréciation de la valeur de la vie et de notre idéal pratique. La conception du monde dans la poésie est, elle aussi, une expression de la vie. Si la poésie ne veut pas connaître la réalité à la manière de la science, elle veut faire voir ce qu'il y a d'important dans la vie des choses et de l'homme. La métaphysique n'est que la conception du monde érigée en un système de concepts fondé scientifiquement et ayant, par conséquent, une valeur objective. M. Dilthey définit la « Weltanschauung » comme un rapport interne entre la connaissance de la réalité, la direction de la vie et la conduite de la volonté dans les individus et dans la société. « Il distingue trois types de Weltanschauung : le naturalisme, l'idéalisme de la liberté et l'idéalisme objectif. Le naturalisme est l'expression théorique d'une constitution de vie où la fin suprême est l'émancipation de la chair. L'idéalisme de la liberté est la conception du monde directement opposée au naturalisme. Il est la création de l'esprit athénien. Ses représentants sont : Anaxagore, Socrate, Platon, Aristote, Cicéron, les apologètes chrétiens, les Écossais, Kant, Jacobi, Schiller, Fichte, Rousseau, Maine de Biran, Bergson, James. La formule commune à tous les représentants de l'idéalisme objectif, tels que Xénophane, Héraclite, Parménide, les Stoïciens, G. Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Gœthe, Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer, est la parenté de toutes les parties de l'univers avec la raison divine et entre elles-mêmes. La contemplation, l'intuition et le déterminisme sont les traits caractéristiques de ce type de Weltanschauung.

De même que M. Dilthey, M. *Grœthuysen*, dans son étude « Das Leben und die Weltanschauung » dit que toute conception de la vie est une expression de ce que nous avons vécu. La véritable expérience intérieure n'est pas purement individuelle, elle a un caractère cosmique et universel. Chaque chose n'est concevable que dans et par l'universel. Le métaphysicien ne dit pas : « Je vois un monde qui ne se

présente qu'à moi seul. » Ce monde est donné à tous, seulement tous ne le voient pas. Le but de la métaphysique est de voir clairement le tout, de saisir l'unité du tout. Mais toute conception du monde est une image individuelle. Le monde ne peut se refléter dans un seul système de vie, mais dans une multiplicité d'unités vitales au sein de l'évolution historique.

La même conception métaphysique et cosmique caractérise l'étude d'un autre disciple de Dilthey, M. *Misch*, intitulée « Von den Gestaltungen der Persönlichkeit ». La personnalité n'est pas, selon l'auteur, un pur don de la nature, elle est plutôt une récompense de la vie. Elle se manifeste dans la création d'œuvres, d'hommes, de rapports de vie, de formes d'expression de toute sorte. L'individualité n'est pas quelque chose de fait et d'isolé; elle appartient à des sphères supérieures qui la dépassent et qui interviennent continuellement dans sa vie. C'est par là aussi qu'elle acquiert une véritable originalité. Pour illustrer sa conception de la personnalité, l'auteur étudie l'idéal de Confucius; car, dans cet idéal, au sommet se trouve la morale parfaite dans la personnalité de l'empereur qui est en connexion directe avec la raison cosmique.

Dans son étude « Weltanschauung und Zeitanschauung » M. *Karl Joël* traite du rapport de l'éternel et du temporel. L'éternel, dit-il en utilisant une expression de Kant, est vide s'il n'est pas comparé à un temporel, c'est-à-dire s'il n'est pas vécu par une conscience. Le temporel est aveugle sans aucun rapport avec l'éternel. Dans la Weltanschauung complète, l'homme devient microcosme et le monde devient un macranthropos. Dans la compénétration des deux termes réside la compréhension du monde et la valeur de l'homme. Le monde est compris quand il est conçu comme la demeure de l'homme, et l'homme n'est complètement homme que quand il est plus que l'homme conçu comme un être purement temporel, c'est-à-dire quand il a un sentiment cosmique.

Un autre disciple de Dilthey, M. *Ed. Spranger*, s'efforce, dans son étude « Phantasie und Weltanschauung », de faire ressortir la grande importance de l'imagination dans toute œuvre de création et, par conséquent, dans la construction des Weltanschauungen. Par imagination il entend cette fonction mentale qui crée, avec des éléments de conscience fournis par le monde sensible, de nouveaux types de vie et de nouvelles représentations de la réalité. Ce que nous appelons si naïvement « le monde » est une construction arbitraire. Il est, par conséquent absurde de parler d'une objectivité absolue et d'une exactitude mathématique de la connaissance. Ainsi, l'art est une création de l'esprit. La religion construit un monde imaginaire porté exclusivement par des forces intérieures cosmiques. Les rites et les temples sont l'expression la plus frappante du fait que l'homme vit dans ce monde créé par lui-même. L'imagination philosophique, de même que l'imagination artistique et religieuse, construit d'après un plan qui

lui est propre. Ce qui la distingue des autres c'est que toutes ses expériences sont transposées dans la forme de la réflexion et du concept. La vérité n'est autre chose que la vie suprême elle-même, la force créatrice de la vie qui, par des symboles et des images, ne fait que se concevoir elle-même.

Le problème de la possibilité d'une Weltanschauung préoccupe aussi le naturaliste *Julius von Wiesner*, dans son étude « Naturforschung, und Weltanschauung ». Par Weltanschauung, M. Wiesner entend la somme de toutes les vues, de toutes les idées, de toutes les thèses et de toutes les confessions personnelles sur l'essence et la signification de l'univers, y compris l'humanité. Contrairement à la plupart des naturalistes contemporains, M. Wiesner ne croit pas que les sciences naturelles suffisent à nous acheminer vers une conception du monde. L'auteur lutte surtout contre le monisme de Häckel, qu'il voudrait remplacer par un *trialisme*, car il croit que l'inerte, le vivant et l'esprit constituent trois manières d'être irréductibles entre elles. La plus grande erreur et le plus grand danger d'une conception du monde fondée uniquement sur les sciences naturelles est, selon M. Wiesner, qu'elle ne nous permet pas de mettre en harmonie liberté et nécessité.

Dans son étude, « Uber die Bedeutung einer Philosophie der Natur für die Ethik », M. *Driesch* s'efforce de démontrer qu'une véritable éthique n'est possible que sur le terrain d'une philosophie critique de la nature. Mais pour bien comprendre Driesch il ne faut pas oublier que la science de la nature est, pour lui, la science de tout ce qui dépasse le solipsisme et le subjectivisme. L'auteur appuie surtout sur la grande importance du vitalisme pour la constitution d'une Weltanschauung, en général, et de l'éthique, en particulier. Il conçoit l'éthique comme l'évolution intelligible de la totalité humaine supra-personnelle. Une fois le but de l'évolution atteint l'éthique devient superflue, car l'état normal des membres du tout à l'état de sa perfection est la sainteté.

M. *Adickes* distingue dans son travail « Die Zukunft der Metaphysik » trois types de métaphysique : les nihilistes ou ceux qui nient la possibilité de toute métaphysique: les dogmatiques ou ceux qui croient à la possibilité d'atteindre le réel, et enfin les agnostiques ou ceux qui, contre les nihilistes, affirment la possibilité de la métaphysique, mais qui d'autre part, contre les dogmatiques nient la possibilité d'atteindre le réel, la connaissance métaphysique étant toujours dépendante de l'individualité du métaphysicien. L'auteur se considère lui-même comme un agnostique. L'histoire de la métaphysique ne présente, selon l'auteur, aucun progrès véritable, de sorte qu'on peut dire qu'à l'avenir aussi ces trois types subsisteront l'un à côté de l'autre.

M. Hermann *Schwarz* lutte dans son étude « Die Seelenfrage » contre la psychologie empiristique en démontrant que celle-ci ne s'appuie

pas du tout sur l'expérience mais sur tout un tissu d'hypothèses, telles que la conception du moi comme un assemblage d'éléments et d'états isolés, la « localisation », l'associationnisme, etc. L'auteur se déclare franchement pour la psychologie avec âme et conçoit le moi comme quelque chose d'irréductible à des éléments inférieurs. Il va même plus loin et admet que les fonctions suprêmes de la conscience ne peuvent même pas s'expliquer par la vie psychique. La vie de l'esprit, dit-il avec Eucken, est quelque chose de *sui generis*. La vérité logique, le devoir moral, le beau, le saint sont des puissances dans lesquelles se manifeste une vie supérieure à la vie purement psychique.

L'étude de M. *Keyserling* sur « Das Schicksalsproblem » est la dernière de cette première partie. L'auteur croit qu'il y a un lien nécessaire entre l'âme de l'homme et sa destinée, en d'autres termes, que l'être vivant et son ambiant constituent une unité biologique indivisible. Là où l'homme a saisi le sens des événements, il lui est bien possible de s'y adapter; là où il ne parvient pas à le faire, il est écrasé par les événements. En résumé, M. Keyserling croit qu'on peut prévoir avec une grande probabilité l'avenir de l'homme si on parvient à saisir son essence.

Les travaux de la deuxième partie de l'ouvrage sont consacrés à l'étude du problème religieux.

Le premier article est un dialogue de M. *Natorp* intitulé : « Religion? » L'auteur semble avoir voulu démontrer comment aujourd'hui encore, malgré le caractère insuffisant des religions existantes, la religion est possible et même nécessaire. Il ne s'agit pas de rapprocher Dieu de l'humanité, mais plutôt d'élever l'homme au-dessus de ce qu'il y a de trop humain en lui et de le ramener ainsi à Dieu. Et, pour cela, il ne faut rien abandonner de ce qu'il y a de précieux dans les traditions religieuses de l'humanité d'aujourd'hui.

Dans son étude « Das Problem der religiösen Lage », M. *Simmel* constate que c'est le contenu transcendant de la foi, en tant que tel, et non pas tel ou tel dogme, qui est considéré aujourd'hui comme illusoire. L'avenir de la religion dépend de la possibilité dans laquelle la religiosité des types moyens de la société pourra passer de la conception purement transcendante de la religion à une organisation religieuse de la vie tout entière.

M. *Wobbermin* démontre dans son étude « Psychologie und Erkenntniskritik der Religion » à la fois l'importance de la psychologie religieuse, telle qu'elle a été fondée par James, et la nécessité de la compléter par une critique épistémologique de la religion. Si la métaphysique cherche la vérité, la religion vit de la vérité, elle y puise son existence. La vraie méthode dans l'étude du problème religieux est donc, selon l'auteur, la méthode *psychologico-transcendentale*.

M. Paul *Deussen* se borne dans son étude « Naturwissenschaft, Philosophie und Religion » à démontrer que la conception kantienne

du monde comme apparence est de la plus grande importance pour toute véritable conviction religieuse. Si l'on admet que le matérialisme, le nihilisme et le déterminisme sont les conséquences inévitables de l'empirisme, alors on doit reconnaître que la philosophie de Kant est la garantie la plus absolue pour la croyance en Dieu, à l'immortalité et à la liberté.

La possibilité d'un accord entre Science et Religion préoccupe M. Güttler dans son étude « Wissenschaft und Religion ». L'histoire et l'expérience quotidienne, dit-il, nous montrent que la religion ne doit pas être conçue comme une connaissance scientifique et qu'elle ne se présente pas sous forme d'un concept logique. L'accord entre Science et Religion n'est, par conséquent, possible, que si l'on conçoit la foi comme quelque chose qui complète le savoir.

Dans « Religion und Kultur » M. *Bonus* nous montre que c'est grâce à une critique sincère et énergique de la civilisation existante que la religion prépare une culture plus haute.

M. *Bruno Wille* examine dans son étude « Zum Problem der Erlösung » la question de la réalité historique de Jésus-Christ. Il soutient avec *A. Drews* que Jésus-Christ n'est pas notre rédempteur, mais plutôt un réveilleur de notre rédemption par nous-mêmes, en d'autres termes, que le Christ, tel que l'entend saint Paul, n'est rien moins qu'une personnalité historique : c'est un être métaphysique. Et cette conception n'enlève rien à la véritable réalité du Christ.

Dans son article « Die Kirche im Leben der Gegenwart » M. *Trœltsch* constate que les églises ne correspondent plus aux exigences de la vie moderne. Il faut, par conséquent, les réorganiser. Il faut donner une instruction scientifique et une connaissance plus approfondie de la vie pratique aux pasteurs. Il faut accorder une plus grande liberté dans la discussion des problèmes religieux. Bref, il faut que l'église fasse un compromis avec la vie moderne.

La dernière étude de cette partie de l'ouvrage est celle de M. *Kaftan* sur « Kirche und Wissenschaft ». L'auteur trouve la cause du conflit actuel entre l'église et la science dans le fait que la philosophie proprement dite, c'est-à-dire la métaphysiqne, a été remplacée par la science. A la différence du catholicisme, le protestantisme admet que la vérité peut prendre, dans les temps différents, des formes différentes. Elle peut s'approprier les résultats de la science, mais elle ne peut ni ne doit pas devenir l'esclave de la science.

J'ai été obligé, dans ce qui précède, d'être aussi bref que possible et, par conséquent, de m'abstenir de toute remarque critique. Je me permets en terminant de recommander le présent ouvrage comme un document très caractéristique du mouvement philosophique contemporain en Allemagne.

J. Benrubi.

II. — Philosophie scientifique.

L. Cuénot. — La Genèse des espèces animales. *Bibliothèque scientifique internationale.* Félix Alcan.

Le fait qu'il n'existe pas de bonne théorie de la formation des espèces doit-il nous décider à accepter provisoirement les mauvaises, même quand nous avons reconnu qu'elles sont entachées d'un vice fondamental? A mon avis, ce serait renoncer à construire jamais un système cohérent et scientifique. Il faut au contraire se garder jalousement des erreurs de méthode, même quand on n'entrevoit pas encore la possibilité de pénétrer dans une question autrement que ne l'ont fait les auteurs des systèmes mauvais actuellement en vigueur; mieux vaut pas d'explication du tout qu'un semblant d'explication qui endort la curiosité scientifique et empêche de chercher une théorie vraie. Telle ne paraît pas être l'opinion de M. Cuénot. Voici par exemple deux passages vraiment caractéristiques chez un auteur, qui a commencé par annoncer qu'il groupera les faits positifs d'une manière impartiale, sans s'inféoder aux systèmes préexistants :

« Assurément (p. 136) tout cela ne prouve pas que les chromosomes sont les déterminants des caractères individuels mais il y a néanmoins des coïncidences curieuses entre les constatations cytologiques entremêlées d'hypothèses, il est vrai, et les exigences théoriques basées sur les expériences de croisement, et il est juste d'ajouter que *si l'on rejette la théorie des chromosomes déterminants il n'y a aucune autre théorie d'ensemble à mettre à la place.* »

Quoique n'acceptant pas dans son intégrité la théorie de Weismann[1], M. Cuénot ne peut en effet se défendre d'une grande sympathie pour ce système, ou du moins, pour le système des particules représentatives dont Weismann est aujourd'hui le plus illustre partisan. Voici la deuxième citation caractéristique de l'esprit de l'auteur : je l'emprunte au chapitre intitulé (c'est déjà tout un programme!) *Non hérédité des caractères acquis* :

« Weismann et beaucoup d'autres biologistes... ont nié d'une façon absolue la transmission, *sous sa forme*, de la modification somatique, *considérant avec raison que dans l'état actuel de nos connais-*

1. Cet article était déjà imprimé, quand j'ai reçu la revue *Biologica* du 15 avril 1911, dans laquelle M. Cuénot se défend de toute parenté avec Weismann et avec la théorie des particules représentatives; il a, dit-il, employé le mot « déterminant » dans un sens tout autre que celui où l'entend Weismann. Je renvoie le lecteur à l'argumentation de M. Cuénot; je n'ai pas pu comprendre la nature des différences qu'il invoque. J'ai d'ailleurs depuis longtemps la mauvaise habitude de dire « Weismannien » au lieu de partisan de la théorie des particules représentatives, parce que Weismann est le plus célèbre représentant de l'école dans laquelle la croyance aux *caractères-unités* entraîne fatalement la *négation* de l'hérédité des caractères acquis. Ce sont ces deux points importants qui, se trouvant à chaque pas dans l'ouvrage de M. Cuénot, m'ont amené à rapprocher sa théorie de celle de Weismann, malgré les différences de détail.

sances sur les cellules germinales et leurs rapports avec le soma, l'inscription *telle quelle* de cette modification dans le plasma germinatif *était inconcevable.* » (173.)

N'est-ce pas là une attitude analogue à celle d'un roi nègre qui, subitement transporté à Paris, nierait le fonctionnement des tramways électriques, parce que, dans l'état de ses connaissances, un transport d'énergie par un trolley est impossible à comprendre? Il ne faut d'ailleurs pas croire que M. Cuénot adopte tout le système de Weismann; il se rapprocherait plus volontiers, il le dit lui-même, de la théorie d'Eimer; mais il apporte une part personnelle dans la théorie des particules représentatives! c'est l'hypothèse des *déterminants instables* (p. 438). Je dois citer en entier le passage dans lequel l'auteur résume sa manière de voir :

« Nous savons qu'il ne peut pas ne pas y avoir une évolution des espèces, puisque celles-ci présentent des mutations[1], qui peuvent réaliser des préadaptations[2], et qu'il y a des places vides à peupler; l'évolution est une conséquence obligatoire de la multiplication des individus et de leur sensibilité aux variations cosmiques[3]. D'autre part, quand on considère l'ensemble fourni par une espèce synthétique et sa descendance rameuse, on constate souvent, *pour des organes ou des caractères précis*, que l'évolution est ordonnée, sériale, et qu'elle peut aboutir, soit à des organes démesurés, soit à l'atrophie complète. Il y a orthogénèse de ces organes, à travers une évolution qui est en somme discontinue, puisqu'elle est le résultat de l'alternance de la production de mutations[4] et de l'établissement des mutants comme espèces par l'un des nombreux modes de formation d'espèces que nous avons étudiés. Notons encore que, lorsque certains caractères ou organes présentent ces orthogénèses, le reste de l'organisme demeure plus ou moins fixe : par exemple, dans la série des Cervidés, ce sont les bois qui progressent, les pattes restant toujours les mêmes; dans celle des chevaux, ce sont les pieds qui présentent une certaine évolution, mais les autres caractères du squelette sont beaucoup plus stables; nous sommes donc forcés d'admettre l'existence, dans un patrimoine génotypique, de *déterminants instables*, qui présentent volontiers des mutations, qui sont la partie labile du patrimoine, et qui restent tels dans une série d'espèces... Cette instabilité est évidemment indépendante de toute question d'usage, de non usage ou d'utilité. » (P. 439.)

Encore qu'il n'accepte pas d'autre mode d'évolution que la variation brusque, en marche d'escalier, M. Cuénot tient tout de même à se

1. L'auteur est donc partisan de la théorie de de Vries.
2. Et tout à l'heure, M. Cuénot fera le procès des théories finalistes!
3. Voilà du Lamarckisme; rassurez-vous; il n'est qu'apparent; on ne peut être à la fois avec Lamarck et avec de Vries.
4. J'ai montré dans *La Crise du transformatisme* que la théorie des mutations périodiques ne repose sur aucune observation.

proclamer transformiste : mais le transformisme des partisans de la théorie des particules représentatives est tout autre chose que le transformisme de Lamarck. Dans sa théorie des *Plasmas ancestraux* Weismann a franchement exposé sa manière de voir à ce sujet ; étant clair, il prête facilement à la critique :

Tous les *caractères* existant actuellement chez les êtres vivants étaient autrefois séparés dans des êtres différents ; les plus anciens n'avaient qu'un caractère par individu ! mais ces êtres ancestraux se sont fusionnés deux à deux, de manière à produire une complication progressive. Et ainsi, alors que, dans le système de Lamarck, un être initial unique a donné naissance à des milliers d'espèces différentes, dans le système de Weismann, un être unique actuel provient au contraire de la cohésion de milliers d'ancêtres initiaux ; c'est bien là de l'évolution à rebours. Et dans cette théorie des particules représentatives, chaque individu est ainsi un *assemblage hétéroclite* de milliers de parties différentes empruntées à des ancêtres plus simples. Le bon Horace avait prévu cette théorie bizarre dans les premiers vers de son art poétique :

« Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit et varias inducere plumas
Undique collatis membris, ut turpiter atrum
Desinat in piscem mulier formosa superne
. . . . »

Mes réflexions sur la Biologie m'ont amené à penser au contraire que, dans tout individu méritant ce nom, il y a unité parfaite de structure, et que, par conséquent, aucune variation locale n'est possible ; il ne peut y avoir que des variations du patrimoine héréditaire, intéressant naturellement tout l'organisme, mais se manifestant morphologiquement d'une manière plus sensible en un point de l'animal plutôt qu'en un autre [1]. Je pense que le patrimoine héréditaire se compose de *propriétés* chimiques ou colloïdes qui, à chaque instant, dirigent le développement individuel *en tous les points* de l'organisme à la fois ; et c'est probablement pour cela que je suis si immédiatement choqué par le système des particules représentatives, où chaque particule hypothétique du plasma germinatif correspond à un des *caractères* dans lesquels les partisans de ce système décomposent arbitrairement l'organisme tout entier. De même, je crois que les propriétés moléculaires du soufre déterminent en même temps

1. Dans l'article auquel fait allusion la note de la page précédente, M. Cuénot déclare qu'il pense exactement de la même manière ; et, en effet, les caractères mendéliens affectent tout l'organisme à la fois ; c'est même pour cela que je les ai appelés *diathèses*. Mais alors, je ne comprends plus l'intérêt des *déterminants* dans l'explication de la genèse des organismes complexes ; je crains que ces déterminants ne soient surtout utiles parce qu'on leur attribue à chaque instant des valeurs différentes suivant le besoin du moment.

tous les caractères du cristal de soufre, au lieu de penser, avec les Weismanniens, que tel angle dièdre, telle face ou tel trièdre sont représentés, dans la molécule de ce métalloïde, par des particules correspondantes. Et c'est ce rapprochement avec la cristallisation qui m'a amené à énoncer cette proposition : « On hérite de *propriétés* et non de *caractères*. » Il est vrai qu'en raisonnant ainsi, j'applique aux êtres vivants des considérations empruntées à la nature inorganique; je mets la vie dans la physique et la chimie, et c'est bien, je crois, ce que voulait Lamarck... mais les néo-Darwiniens semblent avoir au contraire à cœur de placer la vie en dehors des phénomènes naturels; et, s'ils l'ont désiré, ils ne pouvaient mieux y réussir qu'avec le système des particules représentatives.

« Nous reconnaissons volontiers, dit M. Cuénot (p. 43), la parenté des idées d'Eimer et des nôtres, à cela près que les stimulus externes et internes qui sont le *primum movens* de l'orthogénèse portent, non pas sur le soma (les fluctuations n'étant pas transmissibles[1]), mais sur les déterminants instables du patrimoine génotypique. »

Je me demanderais comment les stimulus externes et internes peuvent influencer directement les déterminants sans l'intermédiaire du soma adapté, si l'auteur n'avait pas pris la précaution de nous dire, ainsi que je l'ai signalé plus haut, que les mutations « peuvent réaliser des préadaptations[2] ». Ces préadaptations sont bien commodes, mais je me demande comment un auteur qui ne veut pas être finaliste peut s'en accommoder; or voici une profession de foi de M. Cuénot[3] : « Il y a très loin, malgré les apparences, de la manière de voir que je viens d'exposer à celle de Nägeli et d'autres spiritualistes qui croient à *une tendance interne au perfectionnement* indépendante des contingences, ce qui nous ramène au pur finalisme. »

Préadaptation, tendance au perfectionnement, je me demande où est le finalisme le plus pur? j'opinerais peut-être pour les préadaptations...

Ainsi, la théorie de la formation des espèces que nous présente le professeur de Nancy ne nous éloigne guère de celles auxquelles nous avaient habitués les néo-Darwiniens Le langage des déterminants paraît d'ailleurs si naturel à M. Cuénot qu'il l'emploie pour ainsi dire, malgré lui, comme si c'était le seul langage possible, et cela est d'autant plus remarquable qu'il a déclaré d'avance ne pas s'inféoder à une théorie quelconque; il ne s'est pas aperçu que la théorie des particules représentatives était inhérente au langage même dans lequel on apprend aujourd'hui les sciences naturelles aux étudiants.

D'ailleurs, la nature même des travaux de laboratoire de M. Cuénot l'aurait vraisemblablement rendu weismannien s'il ne l'avait déjà été

1. Voilà la négation formelle du Lamarckisme.
2. P. 439.
3. P. 442.

par ses tendances personnelles; il s'est en effet attaché à l'étude de ces cas d'hérédité *mendélienne*, dans lesquels le langage des particules représentatives est d'une application parfaitement légitime. Mais en étudiant les faits de *mendélisme*, on étudie, ainsi que je l'ai souvent fait remarquer, non pas l'hérédité proprement dite, mais des cas de *contagions superposées à l'hérédité*. Ce qui est important pour le biologiste, c'est le fait que l'œuf d'homme reproduit un homme agissant et coordonné, que l'œuf de hareng reproduit un hareng, etc. Ce n'est pas le fait que l'homme reproduit par l'œuf est blond ou brun. Un blond est aussi admirable qu'un brun comme fonctionnement et coordination, et j'en dirais autant d'un albinos auquel manque la *diathèse pigmentaire*. Cette diathèse pigmentaire se manifeste de diverses façons aux divers points de l'individu, mais elle est due à une cause unique, que j'appelle un microbe et que les Weismanniens appellent particule représentative. On m'a reproché le langage que j'emploie dans la narration des cas de mendélisme, mais sans me donner un seul argument contre lui. La définition d'un microbe est exactement la même que celle d'un *déterminant* [1]; le microbe se multiplie par bipartition comme eux; comme eux, il impose aux cellules qui l'hébergent des caractères résultant de sa nature propre, etc. Ce qui est remarquable dans les faits de mendélisme, c'est précisément que les caractères mendéliens se comportent exactement comme des diathèses surajoutées à l'organisme, comme la diathèse tuberculeuse due au *bacille de Koch*, ou la diathèse syphilitique due au *tréponème pâle*. Les expériences de croisement auxquelles s'est consacré M. Cuénot, le démontrent définitivement; les caractères ne sont même dits *mendéliens* que si l'on peut en parler comme d'une diathèse surajoutée. A ce point de vue, que nous employions le mot microbe ou le mot déterminant, nous sommes tout à fait d'accord. Mais où je me sépare du professeur de Nancy c'est quand, ayant constaté l'existence de caractères mendéliens, il fait implicitement l'hypothèse que tous les caractères sont mendéliens [2]; voici comment il doit raisonner pour tirer de ses études sur le mendélisme un argument en faveur de l'hypothèse des particules représentatives :

1. M. Cuénot (*Biologica*, p. 128, col. 2) dit qu'il « ne regarde pas son déterminant comme formé de particules vivantes, puisque rien n'est vivant dans une cellule, hormis l'ensemble ». Mais il ne peut refuser la vie à des particules qu'il dote des propriétés par lesquelles se définit la vie, à moins qu'il n'ait une autre définition de la vie que celle à laquelle j'ai cru nécessaire de m'arrêter.

2. Dans le nouvel article auquel j'ai fait allusion dans les notes précédentes, M. Cuénot revient encore sur cette affirmation, « ... les études récentes... ont montré qu'il existe, dans les organismes, DES caractéristiques susceptibles de varier indépendamment, ou *caractères-unités* ». Personne ne dit le contraire; il y a DES caractères mendéliens, c'est entendu, et ce que je reproche à M. Cuénot, c'est de raisonner comme si l'on avait démontré que tous les caractères sont mendéliens.

Il y a des hommes syphilitiques; or, la syphilis est due à un microbe. Ce microbe détermine chez l'homme le caractère syphilitique; on le démontre en comparant ceux qui sont dépourvus du déterminant syphilitique et ceux qui l'ont contracté. *Donc*, puisqu'un caractère fort net, comme le caractère syphilitique, est notoirement représenté par un déterminant que l'on peut isoler, les autres caractères de l'homme, comme celui d'avoir un nez, une bouche et une colonne vertébrale, sont également représentés par des déterminants. Et, par conséquent, l'œuf de l'homme est une accumulation de déterminants, c'est-à-dire de microbes indépendants; le merveilleux organisme de l'homme est une accumulation de diathèses. Voilà le raisonnement auquel sont fatalement conduits les néo-Darwiniens; ils dissimulent sa netteté sous des additions qui le rendent assez confus pour être accepté par beaucoup; les déterminants de Weismann sont doués d'une vertu déterminative qui équivaut à un génie de premier ordre; M. Cuénot parle de *préadaptations*...; je ne les suivrai pas sur ce terrain; j'aime autant admettre tout bonnement la création d'Adam et la cosmogonie de la Bible.

Félix Le Dantec.

Henry M. Bernard. Some Neglected Factors in Evolution. An Essay in constructive Biology, pp. xvi-489 with, 47 Illustrations. G. P. Putnam's Sons, New-York and London, 1911.

Le point de départ du travail de M. Bernard est formé par la critique de la théorie cellulaire. En étudiant la structure de la rétine des vertébrés, il constate que ce tissu n'est pas composé de cellules, mais que c'est un réseau avec des noyaux aux nœuds. L'auteur arrive ainsi à considérer comme unité de structure des tissus vitaux un élément plus simple que la cellule. Le réseau protomitomique se trouve dans tous les tissus, on peut le constater aussi chez les microorganismes. Les éléments principaux de ce réseau sont les corps de chromatine et les filaments de linine, la matière fluide ou semi-fluide jouant un rôle secondaire. La combinaison la plus simple de ces éléments, capable de manifester les phénomènes de la vie, nous donne l'unité élémentaire de la structure organique (unité « chromidiale »). Ces formes simples peuvent en se réunissant dans une colonie produire la cellule qui est déjà une unité supérieure, il y a d'autres types supérieurs qui à leur tour sont formés par l'association coloniale des types supérieurs. La formation des colonies est ainsi considérée comme le facteur qui produit des nouveaux types, ce facteur apparaît seulement à certains moments de l'évolution vitale, cette évolution se faisant d'après un certain rythme cosmique. L'auteur suppose cinq périodes d'évolution et l'homme apparaît comme unité très complexe pendant la cinquième période.

Le travail de M. Bernard contient deux parties : 1° Le réseau protomitomique (13 chapitres); 2° le rythme cosmique (chap. XIV-XXVI). Dans la première partie l'auteur donne une critique de la théorie cellulaire et des théories de la structure du protoplasme et explique diverses structures organiques en se basant sur la théorie protomitomique, dans la seconde partie l'auteur expose sa théorie de l'évolution; nous voulons analyser cette partie, ayant un intérêt plus grand pour les lecteurs de cette revue.

La théorie nouvelle de l'évolution ne doit pas, d'après l'auteur, supprimer la doctrine transformiste, elle veut seulement modifier la théorie actuelle. Elle diffère de toutes les autres théories en ce qu'elle accorde une grande valeur au facteur, qui consiste dans la formation des colonies, facteur bien connu, mais auquel on n'a pas donné la place que l'on devait lui donner.

Dans un petit aperçu, où l'auteur traite de la valeur et de l'insuffisance de la théorie cellulaire, il dit qu'il est facile d'affirmer que tous les tissus sont constitués de cellules, mais il se pose la question « comment », car il y a des cas, où il est difficile de constater les unités cellulaires formant le tissu. Ce problème a occupé beaucoup d'auteurs et M. Sedgwick résume les résultats de ces travaux en disant que la cellule a été une sorte de fantôme qui nous cachait toujours la vraie structure organique. Dans la théorie de l'auteur la doctrine cellulaire n'est pas écartée, elle est seulement modifiée. On admet que la cellule est une unité de structure, mais pas la seule unité. L'auteur croit que si on voit dans la cellule une unité qui s'est formée par l'association des unités plus simples, beaucoup de difficultés se rattachant à la théorie cellulaire disparaissent et la structure fine de la cellule trouve une meilleure explication.

Dans la doctrine courante les organismes sont groupés en formes précellulaires et en formes post-cellulaires. La cellule est considérée comme forme primitive, les formes précellulaires dérivant de la cellule par un processus de dégénération et de fragmentation.

Mais il y a encore une autre façon de voir. Si l'étude microscopique nous force d'admettre la cellule comme unité, on peut dire que la cellule n'est pas la seule unité. Nous avons besoin d'une unité plus simple et plus élémentaire, qui nous aurait permis d'analyser les tissus et les organismes qui ne peuvent pas être analysés par la cellule et d'expliquer aussi la cellule elle-même et la période précellulaire. Cette unité nous est donnée dans l'unité chromidiale, dont nous avons parlé plus haut; l'existence de cette unité nous expliquerait les formes précellulaires; une combinaison coloniale de ces unités aurait formé la cellule, considérée par les biologistes comme élément primitif.

L'unité chromidiale et la cellule forment les points de départ de deux périodes du rythme de l'évolution, la série ascendante des unités de structure se constituant de la manière suivante : unité chromi-

diale, cellule, unité gastrale[1], annélide primitive, singe anthropoïde. L'auteur est conduit d'admettre ces unités par les motifs suivants :

1° On peut les ranger dans une série ascendante.

2° Elles présentent les points nodaux entre lesquels peuvent trouver leurs places les formes indépendantes, appartenant à une certaine période et ne pouvant pas être considérées comme unités primitives de cette période.

3° On peut tracer une certaine ressemblance entre les formes successives.

4° Elles se trouvent dans une certaine relation en ce qui concerne leur structure, les unités supérieures étant constituées par les unités inférieures.

5° Cette relation reste dans tous les cas la même, si même à cause de la complexité croissante de l'organisme elle diffère en apparence.

On peut s'imaginer deux manières de formation des colonies. Un organisme se multipliant par division, les individus ne se séparent pas, mais adhèrent à une souche commune, on le constate chez les éponges et les coralliaires.

La colonie peut se former aussi de telle manière que les divers organes des organismes formant une colonie se réunissent ensemble, il se forme ainsi un organisme nouveau.

C'est ce mode de transformation qui doit être considéré comme le principal dans l'apparition de nouvelles formes.

Le rôle de la formation des colonies a été déjà étudié par M. Hæckel (« Generelle Morphologie ») et M. Perrier (« Les colonies animales »), mais on n'a pas attribué à ce facteur le rôle qu'il joue effectivement. La formation des colonies doit être considérée comme le facteur actif de l'évolution, l'accumulation des variations lentes que l'on admet dans la théorie darwinienne ne jouant qu'un rôle passif pendant la durée de chaque période.

Dans l'organisation de l'homme l'auteur voit une unité de structure dont le degré de développement atteint le niveau le plus élevé, l'homme peut être considéré comme l'élément constitutif d'une nouvelle colonie qui nous est donnée dans la société humaine.

Pour expliquer une association telle que la société humaine il faut tenir compte du facteur psychique, qui joue un grand rôle dans la cinquième période. Si la vie est une adaptation continuelle, progressivement plus ample et plus complexe, des conditions internes, physiques et psychiques, aux conditions extérieures, physiques et psychiques, toujours plus variées et plus complexes, alors on peut supposer que le même processus qui a fait monter le niveau de la vie organique dans sa complexité pour faire face à l'extérieur toujours plus complexe, a poussé aussi en avant l'association psychique, mais les associations humaines doivent nécessairement différer des associations

1. Ressemble à la gastraea de Häckel.

des autres périodes, parce que le nouveau facteur, le facteur psychique, qui peut tout à fait modifier le processus de l'intégration doit être pris en considération. En se posant la question, ce que l'évolution va nous apporter dans l'avenir, l'auteur se demande, si ce n'est pas le facteur psychique qui doit élever l'organisation vitale à un niveau supérieur, à un niveau qui se trouverait au-dessus de notre compréhension actuelle.

Telles sont en grandes lignes les bases de l'évolution, données par M. Bernard. L'ouvrage peut être considéré comme une esquisse d'une théorie, ses fondements ne sont pas encore d'une façon satisfaisante documentés des faits biologiques et paléontologiques, elle doit aussi surmonter des difficultés théoriques.

On trouvera dans la critique de la théorie cellulaire et dans l'exposé de la théorie de l'évolution des détails, qui intéresseront les biologistes et les philosophes.

G. SELIBER.

III. — Philosophie religieuse.

Evelyn Underhill. — MYSTICISM. London, Methuen, éd.

Cette étude est la plus importante qu'on ait donnée du mysticisme, depuis le beau travail de M. H. Delacroix. Elle est écrite, d'ailleurs, d'un point de vue différent, et ne conduit pas aux mêmes conclusions. Celles de M. Delacroix sont d'un psychologue respectueux de la religion; celles de M. Underhill d'un homme religieux parfaitement instruit de la psychologie. L'ouvrage comprend deux parties. Dans la première, *Le fait mystique*, M. Underhill expose d'abord quelques considérations générales sur le mysticisme; puis il en examine les rapports avec le « vitalisme » et la philosophie nouvelle, avec la psychologie, et, après en avoir noté les traits caractéristiques, avec la théologie [1], avec le symbolisme, avec la magie. Dans la seconde partie, *La voie mystique*, il soumet à une analyse attentive les procédés ou événements de la vie mystique, de l'éveil du moi à son unification avec le divin.

La première partie, beaucoup moins étendue que la seconde, n'est, dans le plan de l'auteur, qu'une mise au point des problèmes soulevés par la critique moderne. Je ne passerai pourtant pas sans en parler; j'ai pris un intérêt particulier à ce que nous dit M. Underhill des rapports du mysticisme avec le symbolisme, préoccupé que je suis moi-même du rôle considérable, et trop peu étudié, des *symboles* dans la vie de notre espèce.

1. A relever ici une objection, qui me semble juste, adressée à M. Delacroix au sujet de son interprétation d'un passage de sainte Thérèse (7e demeure). V. p. 129-130.

Le plus souvent, les symboles et emblèmes religieux exigent, pour être compris, la connaissance de faits très particuliers de l'histoire ou du langage. Ils n'offrent le plus d'intérêt qu'autant qu'ils sont des symboles réfléchis, exprimant un état psychologique défini, tels que seraient justement les figures symboliques familières aux mystiques. M. Underhill les répartit en trois grandes classes, correspondant aux trois voies ou moments principaux de la vie mystique qui lui semblent être : la recherche d'un état parfait; l'ardent désir de l'amour divin; la purification intérieure qui en est la condition.

A la première voie s'associent, pour tous les mystiques, les idées et les figures de pèlerinage, de paradis, de pays perdu, de Sion céleste, ou d'Eldorado, de trésor à conquérir; à la seconde voie, à l'état de possession ou d'approche, les images de fiançailles sacrées, d'union amoureuse, de mariage idéal; à la troisième voie, à l'état de renaissance de l'âme, la classe si riche des symboles que l'auteur appelle les symboles alchimiques (transmutation, pierre philosophale, etc.). Peu importe le détail. Le fait essentiel resterait, pour une étude du symbole en général, cette nécessité de traduire la vie intérieure, les événements subjectifs, en figures de la vie objective, par quoi les degrés de l'ascension de l'âme deviennent en quelque sorte visibles aux yeux du corps et, par là, plus saisissables pour l'entendement. Et l'on voit ainsi quelle serait l'importance de la symbolisation dans la vie mystique, puisqu'elle y servirait en assurant la jonction de ces deux réalités d'être, ou de ces deux modes, l'émotion et l'action, le sentiment et la pensée.

Fort intéressant est encore le chapitre sur la magie. La doctrine centrale de la magie tient en ces trois propositions : 1° qu'il existe un milieu cosmique supra-sensible, dont l'influence sur le monde sensible est réelle et saisissable; 2° qu'il existe une analogie et un équilibre entre les deux; 3° que cette analogie peut être discernée et cet équilibre contrôlé, grâce à un entraînement de la volonté, qui devient ainsi maîtresse de la destinée. D'où les rapports évidents de la haute magie avec les cultes religieux.

De la seconde partie de l'ouvrage je ne saurais parler utilement, à moins d'en donner un résumé assez étendu et de relever les points sur lesquels l'interprétation de M. Underhill s'écarte de celles des précédents auteurs. C'est là un travail que les écrivains spéciaux feront eux-mêmes, en suivant son livre page à page. Éveil du moi, purification du moi, illuminations du moi, voix et visions, introversion (1° recueillement et repos; 2° contemplation), extase et ravissement, nuit de l'âme, vie unifiée : ces titres de chapitres nous retracent le chemin de la vie mystique, tel que M. Underhill l'a établi, et l'indication en peut suffire ici.

Un mot encore, afin de marquer la position personnelle de l'auteur. Pour les mystiques, écrit-il en sa *Conclusion*, ce voyage vers la réalité divine et son terme dans l'union avec Dieu sont la chose essentielle de

la vie. Mais quelle signification, se demandera-t-on, peut avoir cela pour les hommes ordinaires, qui ne sont pas des mystiques? Ces événements de la vie intérieure sont-ils le fait de quelques rares privilégiés, qui seraient ou pourraient être des types anormaux, ou bien sont-ils la manifestation suprême d'un pouvoir qui serait inhérent à chacun de nous? La question est importante; car, si cette histoire demeure entièrement étrangère à l'expérience normale, elle n'offre plus qu'un intérêt éloigné, elle n'est plus qu'une curiosité académique. M. Underhill estime qu'elle intéresse, au contraire, au plus haut degré la vie de l'humanité. Les phénomènes que les grands mystiques, écrit-il, nous présentent en leur plus haut et plus complet développement, font partie du processus organique de la vie, ils sont partie intégrante de notre humanité. Quiconque se passionne pour la beauté, pour la liberté, pour la vérité, passe par les mêmes voies; le degré où il y avance dépend de la discipline qu'il exerce sur soi-même, de sa constance, de son énergie. Si différentes que soient les formes de la transcendance, selon qu'il s'agit de l'art ou de la science, l'expérience mystique est la clé de tous ces états. Tous ces modes sont des révélations de l'Éternel.

Un *Appendice* nous donne une esquisse historique du mysticisme européen, du commencement de l'ère chrétienne à la mort de Blake (1827). — *Bibliographie* et *Index*.

L. ARRÉAT.

IV. — Psychologie.

Georges Bohn. — LA NOUVELLE PSYCHOLOGIE ANIMALE. 1 vol., 200 p., *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, F. Alcan, 1911.

En 1909 M. Bohn publiait un volume sur « *La Naissance de l'intelligence* ». Il le complète aujourd'hui par un nouveau travail : « *La Nouvelle Psychologie animale* » qui forme bien plutôt une mise au point, revue et critiquée, qu'une suite de l'ouvrage précédent.

Grâce à la sûreté de sa composition, ce travail fixe, pour le moment, l'état de nos connaissances sur la psychologie animale. Cette science, parce qu'elle en est encore à ses débuts, se trouve encombrée de faits, d'observations, de travaux de valeur inégale, dont on n'a pas systématisé les résultats.

Désireux de mettre de l'ordre dans ces documents épars, M. Bohn les a classés d'après les tendances et les méthodes, ce qui lui permet une classification, si l'on peut dire, à double effet : anatomique et psychologique. Cette classification comprend :

1° Les animaux inférieurs, infusoires, polypes,... qui sont des formes vivantes analogues à celles du règne végétal, mais plus sensibles et en qui les impressions restent plus durables.

2° Les Arthropodes, caractérisés anatomiquement par le squelette externe (chitine) et psychologiquement par l'instinct.

3° Les Vertébrés à squelette interne, qui se distinguent au point de vue psychologique par l'intelligence.

Bien que condensée (p. 9 à 51) l'étude de M. Bohn sur les animaux inférieurs est claire et vivante. Les tropismes y sont examinés assez méthodiquement pour qu'il se dégage de cet exposé l'impression d'un mécanicisme rigoureux.

La classification adoptée par M. Bohn semble des plus légitimes, puisque tous les animaux considérés paraissent avoir en effet, psychologiquement, la même attitude. Cette attitude se caractérise dans le premier groupe en ce que les éléments destinés à former le complexus de leurs réactions sont discernables et peuvent supporter une étude spéciale. Grâce à des analyses très délicates et fragmentaires on parvient à retrouver dans ces êtres les formes élémentaires de la réaction propres à la matière inanimée, et à les réduire à des notions purement mécanicistes.

Le mérite de M. Bohn est d'avoir caractérisé et classé les divers tropismes en établissant, de façon scientifique, leurs rapports. Ils apparaissent et disparaissent suivant certaines conditions déterminées et expliquent l'activité des animaux inférieurs, malgré la grande complexité que ceux-ci trahissent dans leurs réactions.

A mesure que l'on s'élève dans l'échelle animale on remarque que les tropismes sont, en quelque sorte, englobés dans des activités plus complexes, dérivées de la mémoire associative (p. 21). En outre, les effets de la sensibilité différentielle viennent encore compliquer l'activité de ces êtres.

Lorsque M. Bohn aborde l'étude des instincts chez les animaux articulés, ses explications, qu'il base toutes sur les faits relativement simples qu'il vient d'exposer, restent un peu précaires. L'instinct, ou plus exactement les réactions complexes se reproduisant de manière fixe, n'est pas, en effet, comme l'auteur semble le croire, une simple totalisation de réactions élémentaires; c'est un phénomène possédant ses caractères propres, un « fait nouveau » apparu au cours de l'évolution.

Il en est de même des phénomènes de conscience qui, s'étant constitués lentement n'ont pu apparaître d'une façon totale et parfaite que chez les animaux supérieurs.

Pourquoi écarter la conscience du domaine des investigations scientifiques? Il se peut que, dans l'état actuel de nos connaissances et avec les méthodes dont nous disposons, quantités d'expériences restent stériles. Mais on est autorisé à croire que les méthodes se perfectionneront assez pour que tout problème qui intéresse l'homme puisse être solutionné.

Jadis, par exemple, la nature de Dieu n'était-elle pas considérée comme échappant aux recherches positives de l'intelligence humaine?

Or, les efforts convergents des méthodes sociologiques et psychologiques ont apporté sur ce soi-disant « inconnaissable » des précisions inattendues. La notion de divinité s'est réduite à n'être que la transposition, dans l'esprit de l'homme, des phénomènes sociaux.

C'est pourquoi il nous semble un peu hâtif d'affirmer, comme le fait M. Bohn, que la conscience se distingue nettement de la sensation, et de relier la simple excitation avec réponse à la sensation, sans se demander s'il n'y a pas dans cette dernière un élément de plus. Comme, d'autre part, M. Bohn fixe très courageusement les limites actuelles de nos connaissances, il eût peut-être été utile de signaler aux psychologues qu'il y a tout un domaine — celui de la genèse de la conscience — où ils devraient poursuivre leurs recherches.

Certes, M. Bohn a raison de dire que « l'homme ne saurait nous être utile pour comprendre l'insecte » (p. 128), et réciproquement ajouterons-nous; mais il ne devrait pas fixer de limites à la science, car, plus que quiconque, il est qualifié pour créer de nouvelles méthodes permettant d'étudier les phénomènes de conscience. La psychologie, bien que voisinant largement avec la physiologie, a son domaine propre et ses méthodes particulières. Il est de nécessité scientifique, pour faire progresser la connaissance humaine, de multiplier les disciplines et les méthodes, à charge pour les philosophes de coordonner les résultats qu'elles fournissent.

M. Bohn a fait ici une sage critique des explications simplistes relatives aux instincts animaux. Cependant on ne voit pas bien avec sa théorie, comment les tropismes et la sensibilité différentielle peuvent expliquer des instincts aussi complexes que le retour au nid, la simulation de la mort, le mimétisme, et ce qu'il appelle les instincts sociaux. Sur ce point l'insuffisance de sa méthode se montre de façon évidente, car on voit apparaître avec les phénomènes sociaux des « faits nouveaux », qui relèvent de méthodes de recherche différentes. On ne peut suivre M. Bohn lorsqu'il affirme que des expériences de laboratoire, c'est-à-dire de pure physiologie, servent seules à expliquer ces instincts sociaux. Une semblable erreur d'interprétation a même conduit un ethnographe de la valeur de M. Schurtz dans son travail sur : *Les Classes d'âge et les sociétés d'hommes*, à ramener les sentiments de la sociabilité, plus visibles chez l'homme que chez la femme, à de simples différences physiologiques; toute sa théorie s'est trouvée faussée par l'étroitesse de cette conception.

Entre l'affirmation de M. Durkheim, pour qui les groupements humains peuvent seuls être appelés des sociétés parce qu'ils possèdent des lois, et l'idée reprise par M. Bohn à la suite de M. Waxweiler, suivant laquelle les racines de la vie sociale sont dans des attractions purement physiologiques, il y a place pour des théories qui tiendraient compte de tous les faits fournis par ces thèses adverses.

Lorsque M. Bohn aborde l'étude de l'activité psychique des Vertébrés, il nous laisse l'impression de la pauvreté actuelle de la science expé-

rimentale sur ce sujet. Pour aborder des phénomènes aussi complexes que celui de l'intelligence animale, il serait besoin de méthodes différentes parce que les faits sur lesquels porte l'investigation sont eux-mêmes différents. Or M. Bohn se contente de les expliquer d'après les données que lui fournissent l'étude de phénomènes plus simples.

En dépit de ces lacunes, cette troisième partie est d'un haut intérêt, et l'on ne saurait trop signaler la clarté avec laquelle sont établis les rapports entre l'anatomie et la physiologie animales (p. 136). Et, bien que fragmentaires, les résultats apportés par les méthodes nouvelles pour la connaissance de l'activité psychique des vertébrés, sont des plus appréciables. Il semble que l'on puisse désormais parler d'intelligence chez ces animaux (p. 182-184, cf. 186), et que la voie soit ouverte aux recherches expérimentales plus avancées.

Malgré la ligne sinueuse que suit l'évolution du psychisme animal, on constate pourtant un progrès accompli d'espèce à espèce, en raison de l'adaptation toujours plus parfaite à des conditions de vie de plus en plus complexes. La liberté des individus croît avec cette possibilité d'actions multiples, qui étendent le domaine de leur activité.

C'est de là que viennent les difficultés auxquelles se heurtent les psychologues qui étudient l'animal. Les réactions possibles étant extrêmement nombreuses, chaque individu en exprime quelques-unes, qui forment sa caractéristique propre. Comme ce nombre et les modalités varient avec chaque être il est souvent difficile d'établir une loi pouvant déterminer le psychisme de l'espèce tout entière.

Le livre de M. Bohn constitue un manuel indispensable à tous ceux que la psychologie animale intéresse. L'esprit en est excellent, car le point de vue qui le dirige est celui de tout homme de science.

Nous aurions désiré seulement que M. Bohn cherchât à étendre et à diversifier les méthodes, et qu'il ne confondît pas parfois celles de la physiologie et de la psychologie avec celles de la sociologie. Il est dans la pure méthode scientifique d'isoler de plus en plus les catégories des phénomènes afin de mieux les pénétrer. N'est-ce pas d'après une minutieuse classification des phénomènes que l'on peut fixer entre eux des caractères communs et établir les lois qui servent à traduire dans le langage leur manière d'être et leurs rapports?

Tout en faisant au finalisme une guerre légitime M. Bohn n'a pas toujours su en éviter les formules. Il parle des lois existant en soi : « Le but de la nouvelle psychologie animale, dit-il, est et doit être la recherche des lois qui régissent les activités animales », ce qu'il précise, ailleurs, en ces termes : « Que les diverses activités animales, même les plus complexes, soient régies par des lois, cela n'est pas douteux; tous les phénomènes biologiques sont soumis à des lois » (p. 159).

Nous ne doutons pas que M. Bohn n'applique le nom de « lois », à des constructions purement intellectuelles, à des formules verbales par lesquelles l'homme désigne la ligne idéale qui semble unir un certain

nombre de phénomènes. Mais il ne faudrait pas, qu'en raison de certaines formes de langage, ses idées parfaitement conformes aux tendances de la science, subissent une déformation et servent d'armes à ses adversaires.

J.-M. LAHY.

Dr G. Stroehlin. — LES SYNCINÉSIES. Paris, Steinheil, in-8°, 1911, 147 p.

On peut remarquer chez les tout jeunes enfants combien la syncinésie [ou motricité bilatérale symétrique à l'occasion d'une excitation unilatérale n'exigeant qu'une réponse unilatérale] est fréquente et naturelle. Elle disparaît avec l'âge, par éducation, par inhibition progressive, spontanée plutôt que volontaire. Cependant elle reparaît dans certains cas pathologiques, notamment dans les hémiplégies de l'enfant ou de l'adulte et dans la plupart des cas de débilité motrice, et aussi bien à l'occasion d'actes non intentionnels que lors des manifestations de la motricité intentionnelle ou volontaire (p. 45). L'effort volontaire fait pour réprimer les « mouvements associés » est inefficace. 24 observations prises chez les hémiplégiques avec ou sans contracture (p. 59-89) montrent que les syncinésies les plus fréquentes sont (p. 92) : la flexion associée des doigts, l'adduction et l'abduction associées; puis, en seconde ligne, l'extension de la jambe sur la cuisse, la flexion de l'avant-bras sur le bras, l'élévation du bras, la flexion de la jambe sur la cuisse.

La discussion des théories de Westphall inhibition cérébrale pathologique) et de Hitzig (excitabilité et autonomie médullaire accrues) mène à les concilier dans cette hypothèse : « Lors d'une lésion de la voie motrice, par défaut d'inhibition, le côté malade est commandé par le côté sain, grâce aux commissures intra-médullaires. » L'inhibition est rattachée au faisceau pyramidal, car celui-ci semble le plus nettement lésé ou insuffisant (p. 112). D'ailleurs les syncinésies permettent la rééducation de la motricité chez les hémiplégiques : reste, après les avoir utilisées, à les détruire en s'opposant aux mouvements provoqués par le côté sain (p. 137). Cette seconde rééducation est de beaucoup la plus difficile.

G.-L. DUPRAT.

S. Poirson. — LA COÉDUCATION. Paris, Paulin, in-18, 1911, 279 p.

Les objections faites à la coéducation ont pour fondement la différence physiologique qui entraînerait, outre les inconvénients de l'excitation sensuelle, une sorte d'inaptitude pour la fille à se plier aux exigences de l'éducation sérieuse et de l'instruction « intégrale »

(p. 29). De plus, on ne voit pas d'avantage social à détourner la femme de « son rôle conjugal et maternel » (p. 33) en lui donnant le goût des études et de l'éducation virile. Les écoles mixtes ne seraient que déplorables conséquences du manque de ressources pécuniaires; l'essai du système fait à Cempuis aurait donné des résultats au moins négatifs.

L'auteur répond à ces objections. Sans doute il ne s'agit pas dans l'état actuel de nos mœurs et surtout des mœurs communes à tous les internats de jeunes gens (où la grossièreté du langage en matière sexuelle est comme une manifestation de virilité) de jeter soudain les fillettes et jeunes filles dans les milieux masculins si mal préparés à la plus élémentaire décence (p. 239). Mais ce que l'artificielle séparation des deux sexes a fait, une éducation mieux comprise peut le défaire, en vue de l'entr'aide sociale (p. 19) la plus large possible. Les représentants des diverses confessions religieuses (p. 240-245) n'ont rien à objecter à la coéducation. Le moraliste n'a qu'à ouvrir les yeux sur l'Orphelinat Prévost (Cempuis) odieusement calomnié, et sur Palmgren (Stockholm) pour voir les heureux effets d'un système convenablement réalisé (p. 103-136 et 209-228) : partout d'ailleurs, en Danemark ou en Finlande comme en Suisse ou dans l'Amérique du Nord (p. 57-64) où la coéducation est florissante, on constate : 1° que l'éducation commune n'est pas contraire aux aptitudes féminines, la capacité intellectuelle dépendant de l'individu et non du sexe (p. 41); 2° que la coéducation, loin de « viriliser les femmes et efféminer les hommes » (p. 46), régularise les relations sexuelles, affaiblit même l'appétit sexuel et a pour unique effet au point de vue du mariage de préparer des unions plus harmonieuses et durables (p. 95-97).

G.-L. Duprat.

J. Rogues de Fursac. — L'avarice, *essai de psychologie morbide*. In-16, 185 p., Paris, F. Alcan, 1911.

L'avarice, qui a si souvent défrayé la comédie et le roman, n'avait pas encore été l'objet d'une monographie scientifique. C'est comme médecin, à titre de phénomène pathologique (mais toute passion n'est-elle pas, par son étymologie comme le mot l'indique, un tel phénomène?) que M. R. de Fursac l'étudie. Il veut qu'elle soit, non un acte de prévoyance raisonné, mais un instinct aveugle; il la rattache à la loi biologique de l'épargne; les réserves nutritives des végétaux (tubercules, rhizomes) des animaux (greniers de l'écureuil, — de la fourmi, — des insectes assurant une proie à leurs larves) en seraient l'image et l'origine lointaine. Mais l'avarice est un instinct dévié. L'épargne a sa raison d'être pour des animaux soumis à une disette périodique, qui n'émigrent pas, qui ont une vie sédentaire et dont

les aliments se prêtent à une longue conservation. Mais elle est déraisonnable, va contre son but, quand elle devient l'amour de la propriété pour elle-même. Comment se produit cette déviation ou déformation de l'instinct? C'est là un mystère que M. Fursac renonce à percer. Il remonte aux origines préhistoriques de l'avarice; il n'en écrit pas l'histoire.

L'avarice étant une maladie, il y a à en étudier « les symptômes », les « causes » et à en établir le « diagnostic ».

L'avare a une mentalité spéciale. Il a une conscience lucide, une perception exacte du monde extérieur (il n'est pas l'halluciné que représente Molière dans Harpagon), une mémoire bonne, un raisonnement juste. Il est donc en apparence normal : mais son imagination est pauvre, stérile; il manque d'autocritique, il ne se connaît pas, ou se connaît mal, il ne se croit pas, il ne se juge pas avare; il entend mal son propre intérêt, il préfère la combinaison qui nécessite le moins de frais à celle qui procure les plus gros bénéfices, il laisse perdre ses biens plutôt que de les utiliser: il rapporte tout à la richesse, il est fermé aux idées générales; son esprit est étroit, fermé et mesquin.

Sa sensibilité de même est obtuse. Il est fermé aux sentiments altruistes : C'est « de tous les humains l'humain le moins humain »; il ne voit dans les hommes que « des instruments à utiliser ou des obstacles à renverser ». Il est plus fermé encore aux sentiments désintéressés : il est étranger à l'art, à la nature, à la religion. Il est dur à lui-même comme aux autres; « il meurt de faim sur un grabat où sont enfouis des trésors »; il est indifférent au confortable. Mais il ne laisse pas d'avoir son égoïsme; il ne se prive pas; « dans son taudis, devant sa croûte de pain et à côté de son or », il est heureux. Il n'a ni honneur ni dignité, mais il n'est pas humble pour cela; il tire orgueil de sa richesse, il est souvent vaniteux. Il n'a qu'un amour au cœur : l'argent. Il l'aime d'une façon à la fois matérielle et mystique. Il aime le palper et le contempler dans une extase béate. L'argent est pour lui une chose sacrée dont l'usage lui paraît une profanation. Mais il a ses souffrances, il est dévoré de craintes et de soucis, il redoute les escrocs, les cambrioleurs, les révolutions; il est plein de méfiance.

Sa conduite est caractérisée par la prédominance des réactions défensives sur les expansives. Il est fermé, secret, mystérieux sur ses affaires, ses revenus, ses placements; il cache ses pensées aussi bien que son or. La société n'est pas pour lui un besoin: s'il la recherche, c'est par vanité, parce qu'il aime la déférence. Il ose peu; il n'est pas entreprenant, même pour s'enrichir : il ne sait pas « donner pour recevoir, .. il se montre beaucoup plus jaloux de conserver que d'acquérir ». Mais, dans le domaine restreint où elle s'exerce, sa volonté est despotique; femme, enfants, domestiques sont ses esclaves soumis. C'est qu'elle a « un but précis et une direction constante et s'exerce froidement, avec calme ». Toujours maître de lui, correct

dans ses paroles, ses attitudes et ses actes, il se fait craindre, même respecter, et l'habitude fait qu'on s'attache à lui, qu'on se plie à ses manies. Des deux moyens de s'enrichir, l'épargne et la spéculation, il ne connaît que le premier. Il a une horreur maladive du risque. Jamais il ne devient un délinquant ni un criminel. C'est encore que la crainte est plus forte chez lui que la cupidité.

Les « causes » de l'avarice doivent être cherchées dans la profession, la race, les prédispositions héréditaires. Les avares ne se rencontrent pas parmi ceux qui manient le plus d'argent (banquiers) ou qui ont le plus travaillé et peiné, mais parmi ceux qui manquent d'initiative et répugnent au travail, les petits rentiers, les paysans. Il n'existent pas en Amérique, chez une race d'émigrants entreprenants et hardis; ils abondent en France. L'avare a presque toujours une hérédité chargée; c'est un névropathe. Cependant on ne naît pas proprement avare; on le devient. L'avarice est un vice de l'âge mûr et de la vieillesse. La famille, les liens affectifs, la pratique du dévouement en préservent.

De l'avarice il faut distinguer : 1° l'épargne imposée par les circonstances, exemple : l'économie serrée de la bourgeoisie rurale; 2° la cupidité, l'ardeur à acquérir; 3° la crainte pusillanime du dénûment; 4° le collectionnisme.

En résumé l'avarice a pour symptômes : l'hypertrophie de l'instinct d'épargne, l'atrophie des sentiments, et pour causes : le culte de l'argent, la monotonie de la vie et l'absence de sentiments affectifs. Son évolution est progressive et fatale. Elle ne comporte pas de traitement. C'est un mal sans remède, que peut-être cependant la société à venir fera disparaître, en rendant l'épargne inutile et illusoire, mais qui sera remplacée alors par la cupidité.

J'ai résumé de mon mieux cette intéressante étude, pleine d'observations justes et de vues pénétrantes et qui n'a qu'un défaut : l'étroitesse de son point de vue. Elle restera tout entière, mais elle sera à reprendre et à compléter. L'avarice est sans doute un phénomène morbide, mais elle est une maladie de l'esprit dont il faut retracer la genèse. M. de Fursac la caractérise, mais il ne l'explique point. Qu'est-ce que cette étrange maladie qui empêche l'avare de jouir des choses, mais qui lui permet de s'attacher à leur symbole, qui lui fait prendre le moyen pour la fin, qui le rend à la fois si insensible et si férocement égoïste? Qu'est-ce que ce fétichisme grossier, ce culte de l'or décevant, cette illusion grossière, qui consiste à rechercher un bien dont on sait par avance qu'on ne jouira jamais, et dont on est résolu à ne pas jouir? Il ne suffit pas de prononcer ici le nom de folie, il faudrait expliquer cette folie même. Le livre de M. Fursac y aidera, mais il n'aborde pas, il ne pose même pas ce problème.

L. Dugas.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di Scienza (Scientia)

Année 1910.

P. Lowell. — *Mars.*

Sommaire des principaux arguments qu'on peut invoquer en faveur de la théorie bien connue de l'auteur sur les canaux de Mars.

B. Brunhes. — *La diversité de fortune des deux principes de la thermodynamique.*

Le si regretté directeur de l'observatoire du Puy de Dôme, cherche la raison de l'ignorance du public cultivé en ce qui concerne le principe de Carnot. Il la trouve dans l'ambiguïté du mot énergie dont il résume les différentes acceptations chez Ronkine, W. Thomson, Clausius, Tait, etc. Le mot énergie est tantôt employé pour désigner l'énergie totale, c'est-à-dire « la valeur numérique de tout l'effet qui peut être produit en chaleur émise et en résistances vaincues » et l'énergie utilisable, c'est-à-dire la capacité de produire du travail utile. L'énergie ne se conserve qu'au premier sens ; elle se dégrade, en réalité diminue au second.

Höber. — *La signification biologique des colloïdes.*

Mise au point de recherches récentes sur les colloïdes. L'auteur insiste sur ce fait que pour l'explication des phénomènes de la vie, ce sont moins les considérations sur la structure statique des colloïdes que celles sur les changements dynamiques de leur état (en particulier dans la membrane protoplasmique et les colloïdes intercellulaires) qui ont de l'importance. Il étage sa thèse à l'aide des expériences nombreuses sur l'action des sels sur les colloïdes.

G. Galeotti. — 1er article : *Les théories sur l'immunité.* 2e article : *L'état de nos connaissances sur les anticorps.*

Résumé des principales théories sur l'immunité, et sur les lois qui régissent l'action des toxines et des antitoxines, puis considérations sur l'intérêt que ces théories présentent.

Les phénomènes si complexes et délicats des réactions spécifiques, qui ont lieu entre les constituants produits par les organismes, présentent d'abord un intérêt théorique. Ces réactions ont lieu en effet comme si chaque être vivant était un laboratoire de chimie dans lequel se produiraient des corps doués de caractères d'une grande sensibilité et qu'on ne pourra jamais obtenir d'une autre manière.

D'autre part grande est l'importance pratique des sérums spécifiques. On a réalisé grâce à eux de grands progrès dans la thérapeutique des maladies infectieuses, et l'on peut s'attendre à d'autres résultats encore sur ce point. Les sérums spécifiques sont employés aussi pour le diagnostic de certaines maladies, et pour déceler la présence de certains corps protéiques.

P. JANET. — *Le subconscient.*

La subconscience de l'hystérique n'est qu'une forme de la dépersonnalisation psychasténique. Chez les uns l'épuisement des fonctions cérébrales, qu'il soit déterminé par l'intoxication, par la fatigue ou par l'émotion se manifeste seulement par une réduction générale, par une sorte de décapitation de ces fonctions qui semblent perdre leur partie supérieure et la plus récemment acquise chez les autres, l'épuisement cérébral amène rapidement un rétrécissement de la conscience avec la dissociation de la personnalité, la suggestivité et la subconscience qui en dépendent. Analyser ces deux dispositions fondamentales semble plus important pour comprendre le problème du subconscient que toutes les spéculations métaphysiques.

La question du subconscient est née surtout dans la clinique psychiatrique, elle n'est pas encore assez mûre pour en sortir. C'est par l'examen des malades, l'observation des rapports qu'il y a entre leurs diverses attitudes, qu'on arrivera à l'éclairer.

E. RIGNANO. — *Le phénomène religieux.*

L'origine du phénomène religieux est à la fois d'ordre psychologique et sociologique. Au point de vue *psychologique*, nous devons le trouver dans la tendance animiste et surtout dans l'acte propitiatoire (réconcilier la bienveillance ou l'indulgence du vainqueur), acte qui est le propre d'une intelligence et d'une affectivité supérieure à l'intelligence et à l'affectivité animale. Mais ces tendances affectives résisteraient mal à tout ce qui dans l'expérience contredit sans cesse les affirmations du sentiment religieux si elles n'étaient *socialement* entretenues comme un moyen d'intimidation, de domination ou d'utilisation par le groupe social et l'intérêt collectif (curieux parallèle entre les périodes de guerre et d'excitation religieuse).

Or, nous voyons par suite des progrès de la civilisation, s'affaiblir de plus en plus toutes ces causes. « La société, guidée par des principes d'ordre purement rationnel » peut ainsi « assister avec une tranquille sérénité » au « déclin définitif » de la religion en tant qu'organisation sociale. Il ne restera plus que le sentiment individuel et mystique d'une religiosité indestructible chez quelques-uns.

V. SCIALOJA. — *L'arbitraire du législateur dans la formation du droit positif.*

Que l'influence de l'arbitraire du législateur soit grande ou petite, durable ou passagère, elle ne doit pas être négligée par notre science. Les faits les plus minces sont des faits et la science qui ne les explique pas est imparfaite.

Puisque les sciences morales et politiques ne peuvent cesser d'exercer leur influence sur l'activité humaine, on est moralement réconforté de reconnaître que la vie du droit n'est pas soumise entièrement à une sorte de fatalisme, mais que la volonté y joue un rôle efficace. Dans un peuple libre cette volonté est celle de tout le monde.

EDGEWORTH. — *L'emploi du calcul différentiel en économie politique.*

Exemple des services que peut rendre le calcul différentiel en ces matières. — Doit être continué.

J. ZIEHEN. — *La culture actuelle.* Exposé du but que s'assigne l'Encyclopédie nouvelle qui paraît en Allemagne sous le titre *Die Kultur der Gegenwart.*

MACH. — *Les idées directrices de ma théorie de la connaissance dans les sciences naturelles et l'accueil qu'elles ont reçu des contemporains.*

Exposé sommaire des conceptions de Mach sur la nature de la science, — d'autant plus intéressant que c'est l'auteur lui-même de ces conceptions qui les résume. Il indique d'abord ses sources, les influences qui lui ont suggéré ses idées maîtresses : 1° les théories des économistes selon lesquelles l'homme recherche le maximum de résultats avec le minimum d'effort; — 2° les théories biologiques de Lamarck et Darwin sur l'adaptation : l'action la plus efficace est l'action qui réalise l'idéal économique; — 3° les théories philosophiques de Kant, Berkeley et Hume, en considérant cette dernière comme la plus voisine de la vérité : il n'y a pas d'autres réalités positives que la sensation prise dans la totalité de ses conditions externes (morale physique) et internes (morale organique et psychologique). Mach expose ensuite la théorie générale qu'il a élaborée sous cette triple influence : la science est un processus biologique et économique, une adaptation des idées aux faits (entendez : les sensations) et des idées les unes aux autres, adaptation qui a pour but de nous donner l'expression la plus commode, la plus pratique, c'est-à-dire la plus économique pour l'utilisation et la prévision des dépendances de nos sensations. Il faut noter enfin que l'exposition de ces idées a pour occasion la réfutation d'une critique que Planck adressait à Mach au nom de l'esprit « physicien », c'est-à-dire de l'esprit réaliste en matière d'hypothèses physiques, en particulier à l'égard de la théorie atomique. Tout en restant fidèle à son positivisme, Mach accorde cependant l'utilité historique *incontestable* des théories réalistes. Il fait également une profession de foi très nette sur la valeur réelle finale du processus adaptatif qu'est la science, ce qui apprendra une fois de plus (sans grande chance d'être mieux compris cette fois-ci que les autres sans doute) à ceux qui s'obstinent à attribuer à Mach des conclusions sceptiques à l'égard de la science, qu'ils se trompent lourdement.

CROMMELIN. — *Origine et nature des comètes.*

Résumé des principales hypothèses faites récemment sur l'origine et la nature des comètes; de leurs noyaux et de leurs queues, et sur les causes de la répulsion apparente de la queue par le soleil. La conclusion vise à l'élimination de certaines hypothèses et à la conservation de plusieurs autres parallèlement, soit que les causes qu'elles font intervenir puissent agir simultanément ou alternativement.

E. W. Maunder. — *Les canaux de Mars.*

I. Le véritable aspect de la planète Mars est un aspect naturel comparable à celui de la terre et à celui de la lune.

II. Dans de bonnes conditions de vision il n'y a pas la moindre trace de réseau géométrique.

III. Les « régions continentales » de la planète sont diversifiées par d'innombrables tâches grisâtres différant beaucoup entre elles au point de vue des contours et de l'intensité de la teinte, et dont les groupements sporadiques donnent naissance dans les petits instruments, au réseau de « canaux » de Schiaparelli.

Bouasse. — *Développement historique des théories de la physique.*

Les propositions mathématiques viennent de l'expérience comme toutes les propositions scientifiques. Le souvenir des expériences qui les ont suggérées étant oublié, elles servent de langage formel pour exprimer et prévoir grâce au calcul certains résultats de l'expérience. Ainsi s'explique que la mécanique et la physique aient pour ambition d'arriver à un ensemble de « formes » mathématiques représentatives de l'expérience. Les « théories » ne sont rien autre que les essais, les tâtonnements qui servent à atteindre ce but et disparaissent une fois ce but atteint. Ces « formes » mathématiques dont le développement logique permet de retrouver les données expérimentales à partir desquelles elles ont été inconsciemment formées, voilà le terme et l'achèvement du développement historique des théories physiques.

Lebedew. — *Les forces de pression de la lumière.*

Maxvell et Bartoli sont arrivés indépendamment l'un de l'autre à la conclusion — purement théorique que les rayons lumineux exercent des forces de pression sur les corps qu'ils rencontrent. Lebedew a pu réaliser en 1900 un dispositif expérimental qui confirme — aux erreurs d'expérience près — les résultats que le calcul permet de prévoir d'après ces théories soit sur des solides (résultats analogues de Nichols et Hull en 1901, de Poynting en 1903), soit sur les gaz (résultats entièrement nouveaux). L'existence de ces forces de pression est donc aujourd'hui hors de doute. Il est permis d'énoncer avec Lord Rayleigh le principe général qu'un mouvement ondulatoire, en se propageant, exerce nécessairement des forces de pression sur les corps qu'il atteint.

R. Semon. — *Les fondements physiologiques des phénomènes organiques de reproduction.*

Résumé des conceptions de l'auteur sur les phénomènes de reproduction (mémoire, association habituelle, hérédité, régénération,

régulation, etc.), conceptions qui ont pour but d'expliquer ces faits dans un sens rigoureusement anti-vitaliste.

Les faits considérés ont pour point de départ un stimulus physio-chimique qui a pour effet une irritation originelle de même ordre (bien qu'on ne puisse la résoudre encore analytiquement). La disparition du stimulus n'a pas pour conséquence la disparition de l'irritation. Celle-ci diminue mais persiste un certain temps (irritation acoluthe). Enfin après la disparition de cette dernière l'organisme ne revient pas à l'état antérieur. Il reste en lui un « engramme », « effet engraphique », c'est-à-dire une modification latente, mais toujours constatable de la substance irritable.

D'autre part *aucune irritation n'est isolée dans l'organisme.* Elle retentit en s'affaiblissant de proche en proche en dehors de son domaine propre et ses effets s'intègrent ainsi avec les effets des autres stimulations simultanées, et des irritations acoluthes : c'est là l'origine explicative des associations par simultanéité, succession et ressemblances, modalité toujours réductible aux deux premières : le retour partiel d'un complexus d'irritation suffit pour faire agir de nouveau le complexus entier des « engrammes » simultanés.

C. Emery. — *Le polymorphisme chez les insectes sociaux.*

Dans cet article l'auteur se propose d'expliquer de quelle façon s'établissent les nouvelles sociétés (colonies) d'insectes sociaux, et comment naissent les neutres.

Moriz Hœrnes. — *Les bases structurales du développement intellectuel.*

Les bases de la culture intellectuelle consistent d'une part dans la contrainte extérieure exercée par la nature ambiante sur l'homme, contrainte dont les effets se révèlent de beaucoup de manières exigeant des recherches approfondies, d'autre part dans la susceptibilité de perfectionnement que possède le cerveau, et qui permet à l'homme d'obéir ou de résister à cette contrainte. Le début de l'évolution est surtout déterminé par la contrainte qu'exerce la nature, ensuite la phase du perfectionnement cérébral a la prépondérance. Par l'obéissance et l'adaptation à ces contraintes l'homme réussit à se mettre en équilibre avec la nature. Si l'on a le droit de parler de buts vers lesquels tend l'humanité, la conservation de l'espèce doit être regardée comme son but principal.

F. Enriques. — *La philosophie positive et la classification des sciences.*

Un travail éminemment fécond pour la science, c'est celui qui tend à combler les lacunes de la classification commune, qui cherche des rapports nouveaux entre les parties du savoir généralement disjointes, qui détermine l'union de certaines initiatives pour ouvrir des voies nouvelles à la recherche du vrai.

La justification rationnelle de la hiérarchie positiviste apparaît erronée en principe, et préjudiciable en outre à la production scienti-

fique en ce qu'elle tend à consolider les liens historiques qui entravent la libre initiative des esprits associés pour la recherche indépendante. Au-dessus de ces motifs d'ordre économique il faut noter toute la valeur idéale de l'unité qui implique le refus de toute répartition du savoir dans des cadres préétablis.

SEVERI. — *Hypothèses et réalité dans les sciences géométriques.*

Considérations sur la nature des propositions géométriques. L'examen des géométries euclidiennes et non-euclidiennes, de la notion du continu, de la nouvelle mécanique électrodynamique au point de vue de leur portée philosophique, amène l'auteur à conclure que les mathématiques ont prise directe sur la réalité, bien qu'elles créent et développent une conception relative de l'espace, précisément parce qu'elles reposent sur cette conception relative.

A. STANLEY EDDINGTON. — *Les courants d'étoile.*

M. E. résume les raisons qui portent à penser que les étoiles se divisent à peu près en nombre égal en deux grands courants opposés qui se compénètrent. Ces courants admettent comme axe de symétrie de leurs mouvements relatifs une ligne qui se trouve exactement dans le plan de la Voie lactée, place de symétrie de la distribution des étoiles; ce qui doit avoir une signification d'un haut intérêt. Quelles que soient les objections de détails, on peut conclure en tout cas qu'il y a une organisation au delà des systèmes planétaires, et un système stellaire.

O. CHWOLSON. — *Les lois de la physique peuvent-elles être appliquées à tout l'Univers?*

La réponse à la question est que nous n'en pouvons actuellement rien savoir — et qu'il est dangereux de laisser croire que la science peut affirmer l'homogénéité de l'Univers.

R. ABEGG. — *L'affinité chimique et la valeur.*

Résumé des idées originales du regretté chimiste de Breslau sur la constitution de l'atome chimique, la signification de la valeur et la nature de l'affinité. Celle-ci est d'ordre électrique, et l'on doit considérer deux valeurs, l'une négative l'autre positive. Une convergence remarquable s'établit alors avec le tableau systématique périodique des éléments chimiques de Mendelejew et L. Meyer. La théorie rejoint enfin, en partant de considérations purement chimiques, la théorie électronique de la matière, établie à partir de considérations purement physiques.

A. BETHE. — *Les idées modernes sur la nature des courants bio-électriques.*

Il faut pour le moment regarder la théorie de l'altération d'Hermann, complétée sur les indications de Haber, comme celle qui répond le mieux aux faits.

MAUNIER. — *La sociologie française contemporaine.*

Indications brèves relatives aux principaux sociologues français.

G. Mazzarella. — *L'ethnologie juridique, ses méthodes, ses résultats.*

L'ensemble harmonique et coordonné de procédés méthodologiques que l'auteur a imaginés et appliqués aux recherches de l'ethnologie juridique forme ce qu'il nomme l'analyse stratigraphique.

L'analyse stratigraphique comprend l'ensemble des procédés par lesquels on étudie la composition intrinsèque de chacun des systèmes juridiques concrets, en déterminant quels sont les types fondamentaux qui se rencontrent dans chaque système et dans quelle mesure ils concourent.

Pour effectuer une telle détermination on a fixé certains critères de références qui permettent de certifier le caractère stratigraphique de chaque norme, c'est-à-dire de préciser le type fondamental auquel elle se rapporte.

Guignebert. — *Les origines chrétiennes*, etc.

Les articles de M. G. n'étant pas terminés, le compte rendu en sera donné avec ceux des articles de l'année 1911.

F. Enriques. — *Le pragmatisme.*

Études sur les origines et la valeur sociale du pragmatisme. Le pragmatisme est une réaction contre la science et le rationalisme, qui n'est pas sans analogie avec la réaction romantique à l'égard du rationalisme du xviie siècle. Il a ses points de départ dans le positivisme dont il exagère certaines tendances partielles dans Nietzsche et dans Karl Marx. Il décèle le sens profond d'une réalité qui n'est pas donnée toute faite en dehors de nous, mais à la construction de laquelle nous participons toujours. Seulement ce n'est qu'une philosophie de transition, qui doit, contrairement à ses conclusions, donner dans l'avenir « à la science restaurée une consécration plus vive et plus pleine ».

K. Bohlin. — *Qu'est-ce que la voie lactée.*

Le système lacté a été primitivement une nébuleuse planétaire (gazeuse) qui s'est ensuite déchirée aux pôles et se trouve maintenant à un stade très avancé de l'évolution d'une nébuleuse annulaire déchirée aux deux pôles. La voie lactée elle-même a son origine dans la ceinture équatoriale de la nébuleuse annulaire qui s'est formée au cours d'un développement de cet objet céleste.

A. Righi. — *Comètes et électrons.*

La théorie électronique suffit à expliquer la plupart des phénomènes constatés dans les comètes, en particulier la direction et la luminescence de la queue.

Th. Moreux. — *Le soleil et la prévision des pluies.*

Étude des relations des phénomènes météorologiques avec les phénomènes solaires.

W. Bayliss. — *Les fonctions des enzymes dans les processus vitaux.*

Résumé de l'état de nos connaissances fort limitées sur les enzymes et démonstration de ce fait que les enzymes jouent le rôle de catalyseurs dans l'organisme.

S. Becher. — *Sur les réactions-actes et leur signification pour l'intelligence de la finalité organique.*

L'article a pour but de graver l'analogie d'un très grand nombre de réactions chez les animaux — même chez certains protozoaires (le *Stentor* par ex.) avec les actions de l'homme, c'est-à-dire les réponses faites avec conscience du but, et par suite de montrer l'importance des acquisitions individuelles — des souvenirs — dans l'évolution organique. Ces actions conformes au but résultent en effet des souvenirs d'une réussite heureuse dans des réactions antérieures purement fortuites.

Vincenzo Miceli. — *Les éléments vivants du droit.*

L'observance de la norme n'est jamais un fait mécanique, mais une coopération et une contribution d'éléments vivants et elle est toujours proportionnée à la nature et au degré d'activité de ces éléments. Tout ce qui contribue à les disposer et à les pousser dans un sens donné agit aussi sur l'observance de la norme.

Cela permet de comprendre la confiance toujours renaissante dans la norme juridique, surtout aux moments de grandes transformations sociales. Le droit vit de croyances et la croyance s'établit quand naît le besoin qui la nécessite.

E. Rignano. — *Le socialisme.*

Ni le socialisme fataliste du Marxisme, ni le socialisme juridique ne peuvent suffire à nous faire prévoir le sens des transformations sociales futures. Mais le socialisme est l'indice d'un élargissement et d'un perfectionnement de l'ensemble de la conscience sociale, grâce à l'éveil d'une conscience collective dans la classe de ceux qui jusqu'ici ont été déshérités. Cet éveil a accru la puissance de cette classe, et par là a égalisé déjà dans une certaine mesure les diverses forces sociales en conflit. Il en est résulté une plus grande sensibilité sociale et la formation d'un nouvel idéal de plus grande équité.

A. Loisy. — *La critique des Évangiles.*

Les Évangiles n'ont jamais été considérés par l'Église comme des documents purement historiques mais comme les sources de la foi, n bref répertoire de la doctrine salutaire. Ils sont la mise au net d'une tradition religieuse, l'expression d'une propagande créée par une foi vivante. Ils n'ont été écrits que longtemps après la mort du Christ, alors que déçus dans leur attente de l'avènement glorieux du Christ et de son royaume, en lequel ils avaient espéré, les disciples des apôtres voyant la prédication nouvelle répudiée par la masse des Juifs et recrutant par contre des adhérents parmi les païens éprouvèrent le besoin de constituer une religion distincte du Judaïsme. On chercha à se rappeler les enseignements et les actes de Jésus, mais on se les rappela dans la mesure et dans la forme que réclamait l'intérêt de l'œuvre évangélique.

C'est ainsi que furent écrits les quatre Évangiles d'après des souvenirs vagues, des légendes nombreuses. Ils sont d'ailleurs très diffé-

rents les uns des autres. Mais on fit peu attention à des divergences qui ne portaient pas croyait-on sur les principes de la foi, et qu'on était résolu à ne pas voir. La canonisation des quatre Évangiles censés apostoliques et sources de l'enseignement chrétien rejeta dans la catégorie des apocryphes toutes les autres productions similaires, et c'est ainsi que fut fixé le fond de la tradition apostolique.

ABEL REY.

Mind.

A quarterly Review of Psychology and Philosophy (Janvier-avril 1911).

G. F. STOUT. — *Réponse à M. Joseph.*

Le sujet de la polémique entre M. Joseph et M. Stout est la perception des objets extérieurs. M. Joseph reproche au dernier, comme à la plupart des psychologues d'ailleurs, d'avoir admis comme principe en psychologie que la connaissance immédiate de notre esprit commence par les sensations, que la perception des objets extérieurs s'opère après par un processus distinctif et que le passage de la sensation aux objets sensibles s'effectue au moyen de lois psychologiques communément appelées « association d'idées ». M. Stout se défend contre cette allégation. Déjà dans son « Manuel » et dans son « Traité » mais plus fortement encore dans ses publications ultérieures il a soutenu que la perception d'existence extérieure, si vague et rudimentaire qu'elle soit, est intimement associée à toute expérience sensorielle.

L'auteur essaie ensuite de déterminer le rôle et l'objet de la pensée. Il distingue pour cela entre le contenu actuellement donné, auquel seul il réserve le caractère d'expérience et le contenu qui est uniquement pensé. Celui-là existe dans l'esprit, celui-ci pour et par l'esprit. La connaissance repose sur ces deux catégories de faits. La pensée donne une signification à la présentation brute et celle-ci détermine la direction de celle-là.

J. SOLOMON. — *La philosophie de Bergson.*

Nous n'avons pas besoin de reproduire intégralement les idées d'une doctrine qui est si familière — ou pourrait le devenir — aux lecteurs de la Revue. Disons seulement que l'auteur y expose avec une très grande compétence le problème central de la philosophie bergsonnienne, qui est celui du devenir qualitatif. Ce devenir est manifeste aussi bien dans notre conscience que dans le monde extérieur. Mais c'est uniquement dans la première que nous saisissons ce processus dans ce qu'il a de plus intime et de plus vivant, tandis que le monde extérieur ne nous montre que ses effets. La conscience dans son véritable fond n'est autre chose qu'une continuité mouvante, soustraite aux lois mécaniques, éminemment créatrice et irréversible. M. Solomon

développe ensuite autour de cette idée maîtresse le reste de la doctrine si originale de M. Bergson.

E. E. Constance Jones. — *Une nouvelle loi de la pensée et ses implications.*

L'auteur s'est proposée de démontrer la thèse que tout sujet d'un énoncé affirmatif est une identité dans la diversité et que cela s'applique à toute proposition de la forme S est P.

Le développement manque malheureusement de netteté et le résultat ne justifie nullement le titre par trop ambitieux.

J. L. Stocks. — *Le motif.*

La recherche de M. Stocks porte sur la nature du motif et le caractère spécifique qui le distingue de l'intention. Celle-ci est toujours présente dans l'esprit de l'agent au moment où il exécute une action, tandis que le motif se trouve incorporé dans toute la série des événements antécédents qui ont formé l'individualité. Le motif envisagé en rapport avec l'acte à accomplir peut être considéré comme la tendance ou la disposition à atteindre tel ou tel but au moyen de cet acte. La puissance du motif peut s'exercer d'ailleurs sur un nombre d'actes beaucoup plus considérable que sur celui qu'il est appelé à expliquer à un moment donné. Cette puissance s'étend sur la vie consciente, demi-consciente et inconsciente et trouve son expression mentale dans le degré de clarté avec laquelle la nature de l'acte est saisie par l'agent.

H. W. B. Joseph. — *L'explication psychologique du développement de la perception des objets extérieurs.*

Nouvelle attaque contre M. Stout et tous ceux qui veulent construire l'esprit avec les perceptions, les idées et les sensations. La psychologie devrait, selon l'auteur, rendre compte de l'âme. Mais elle ne pourrait résoudre ce problème que si elle l'envisageait du point de vue philosophique ou métaphysique. Car parmi les activités de l'âme se trouvent la connaissance et l'action intelligente, qui ne sont pas explicables par les mêmes principes par lesquels on explique les objets matériels. La nature de l'âme ne sera connue que lorsque le principe de l'être sera trouvé dont les âmes et les corps dépendent. Et c'est la tâche de la métaphysique de découvrir ce principe.

F. C. S. Schiller. — *L'humanisme de Protagoras.*

La philosophie de Protagoras est le fruit d'une riche expérience et d'une pénétrante observation. Il fut fortement frappé par les contradictions qui se manifestent dans la région de la spéculation pure, mais plus encore par l'opposition entre l'opinion sociale et l'aspiration de l'individu. Il s'arrêta enfin à cette idée que l'homme est la mesure de toutes choses. Il affirma ainsi l'autonomie spirituelle et civique de l'homme en face de tous les individus qui constituent un groupe social. Il se trouva ainsi en opposition avec les physiologues et les théologiens d'alors et inaugura une ère nouvelle dans l'histoire de la pensée.

E. D. Fawcett. — *Le fond des apparences.*

L'auteur entend par apparence ce qu'on nomme d'habitude phénomène. Et quoique les apparences n'épuisent pas la réalité, elles sont pourtant comprises en elle. La raison ultime de ces apparences ne doit pas être cherchée dans l'inconnaissable ou l'incommensurable. Cette réalité est manifeste dans ses produits : la nature et les individus conscients. Son caractère fondamental est de nature psychique.

Alfred H. Lloyd. — *Dualisme, parallélisme et infinitisme.*

C'est un exposé du développement historique de ces notions, de leur nécessité logique et de leur valeur épistémologique.

J. W. Snellman. — *La signification et la preuve de la vérité.*

L'auteur polémise avec M. Bertrand Russell sur la valeur « pragmatique » de la vérité.

M. Solovine

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

F. Rauh. — *Études de morale.* In-8, Paris, F. Alcan.

Ley et Menzerith. — *Étude expérimentale de l'association des idées dans les maladies mentales.* In-8, Gand, Van der Maeghen.

Lévy-Alvarez. — *L'Éducation des femmes.* In-8, Cerf, Paris.

F. Le Dantec. — *L'Égoïsme.* In-12, Paris, Flammarion.

Blaringhem. — *Les transformations brusques des êtres vivants.* In-18, Paris, Flammarion.

Garcia-Lopez. — *Questions pénales de délit.* In-12, Paris, Maloine.

Rabaud. — *Le transformisme et l'expérience.* In-12, Paris, F. Alcan.

Mac-Comas. — *Some types of Attention.* In-8, Baltimore.

F. Cumont. — *The oriental Religions in Roman Paganism.* In-8, Chicago.

Rakic. — *Die Erziehung durch Spiel und Kunst.* In-8, Leipzig, Engelmann.

Bensi. — *Il genio etico ed alti Saggi.* In-12, Bari, Laterza.

Ranzoli. — *Il linguaggio dei filosofi.* In-12, Drucker, Padova.

J. Ward. — *The Realm of Ends or Pluralism and Theism.* In-8, Cambridge, University, Press.

Glahn. — *Unser Körper als Grundlage des Naturerkennens.* In-8, Berlin, Curt Wigand.

Heimsoeth. — *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes* und Leibniz. In-8, Giessen, Töpelmann.

G. Simmel. — *Philosophische Kultur.* In-8, Leipzig, Klinkhardt.

Hamillon. — *Depersonnalisation.* In-8, Leipzig, Klinkhardt.

Lasplasas. — *Mi concepto del Mundo.* San Salvador.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXII

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

REVUE GÉNÉRALE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

